

في تأخي «الأدبي» و«الشرعي»

عند ابن عباس

د. فهد الصرايبي الحارثي

يمثل «الأدبي» هنا : البشري، التقليدي، القديم، الموروث،
في ثقافة العرب، وبالذات الشعر.



يقابله متواشجًا معه «الشرعي» الذي يمثل، هنا أيضًا،
الوحي، الجديد، المقدس، ثم، فيما بعد، ما تفرع عنه أو ما اقتضاه من
علوم وتجارب في الثقافة نفسها.

أما المقصود بـ «التأخي» فليس المفهوم الذي يفترض سلفًا الحلول مكان
التنافر والتناقض والقطيعة، بل هو المفهوم الذي لا يفترض أكثر من تجاوز
دواعي الاختلاف التي هي هنا غالبًا الجدة، والمفاجأة، والتنافس على المكان
المتقدم من اهتمام العرب. فالتأخي يعني بالتحديد هنا صقل دواعي التزامل
والترافق والتعاون في حدود المتاح والمباح من فرص «الثقافي» في شموله
وخصوصه، وفي تشكيله وما يتج عنه.

هذا في الوقت الذي لا تعني فيه «المواجهة» مصادرة
الطرف الآخر أو محاربته بل تعني بالأحرى «المزاحمة» لا سيما في بداية
الوحي، إذ جاء الإسلام في الوقت الذي كان فيه «الأدبي» يشغل أغلب
المساحة المتاحة للثقافي في مختلف صوره وأنواعه وأنماطه.

والمعنيون بالجوانب الأدبية، يلفت انتباههم في حياة عبد الله بن عباس العلمية نهوضه رضى الله عنه بالمشروع الذي عرف باسمه فيما بعد وحتى يومنا هذا، وهو المشروع الذي يتضمنه منهجه في التفسير، حيث يلتقي القرآن الكريم بالشعر، في مجال شرح الغريب، ويعتبر ذلك المشروع، في تاريخ الثقافة العربية، أول مشروع «علمي» منهجي منتج، كان من مقتضياته الكبرى عقد أولى المحاولات «المنهجية» الجادة للتأخي المطلوب والمتوخى بين الشرعي الأدبي في تشكُّل الثقافة العربية وفي نتائجها الجديدة، فقد أنتج ذلك التأخي بالفعل، فيما بعد، ثقافة عربية متدققة، ذات ملامح خاصة، تميزها عن كل ما سواها. ولعل من البذور التي أسهمت إلى حدٍّ كبير في بلورة ذلك التأخي ومباركته وتأثيره، أن القرآن الكريم نفسه كان معجزةً بلاغيةً وأدبيةً، مما زاد في إظهار أوجه أخرى من المشترك المباح بين الأدبي والشرعي - كما سيأتي ذكره -، كما أن الرسول - ﷺ - وصحابته الكرام، في عمومهم، احتفلوا بالشعر من حيث هو فن بلاغي في ذاته ومن حيث إمكانية جعله وعاء للخير، ومكارم الأخلاق، والدفاع عن الدعوة. وللرسول والصحابة مواقف معروفة ومشهودة في هذا (ليس هنا مكان ذكرها).

وهذا الوجه الإيجابي لعلاقة الإسلام بالشعر لا ينبغي تمامًا «المواجهة» التي حدثت بين الطرفين، ضمن المفهوم الذي حددناه أعلاه، وسنشرح ذلك هكذا:

ففضلاً عن الأهمية الخاصة التي يكتسبها مشروع ابن عباس في ذاته، وفي مقوماته ونتائجه، فإنه - أي المشروع - شهد تطوره في الوقت الأكثر ملاءمة لفرص قبوله، وإمكانية نموه، أي مرحلة الجيل الثاني من الصحابة (جيل ابن عباس نفسه) وهو الجيل الذي، بحكم ظروف الوحي المختلفة، كانت فرصه أكبر في مسألة الاهتمام بـ «الأدبي»، الشعر بالذات، في محاولات التنبيه. على

الرغم من اشتداد زخم « الشرعي ». وهو الأمر الذي لم يكن متيسراً، بنفس القدر، للجيل الذي سبق جيل ابن عباس، إذ زاحم الشرعي، يومها، الأدبي مزاحمة شديدة، بل لقد احتل كل مكانه، فأقصاه عن منزلته المتميزة التي كان يتبوأها في وعي الناس ووجداناتهم. هذا إضافة إلى ما كان يمثل القرآن من إيذان جديد، بحياة جديدة، مختلفة كل الاختلاف عما سبقها في تاريخ العرب قبل الإسلام : روحاً وعقيدة وحضارة ومصيراً.

إن ظروف الدين الجديد، مهما يكن من أمر، ليست بحال هي نفسها ظروف ما قبل الإسلام التي كان الأدبي / الشعر ينعم فيها بما ينعم به من حظوة وشرف، فصار هذا الشعر لم يعد هو المسيّد على الساحة المتاحة لـ « الثقافي » ولم يعد محموداً على إطلاقه، وذلك لما يوصف به الشعراء، لا سيما في ظل القيم الجديدة، من السفه والكذب والبهتان والمبالغات، وهذا ما لاحظته العديد من المفسرين في بعض مواقف القرآن من الشعر، هذا فضلاً عن أن ظهور الإسلام نفسه شكّل، بمعنى ما، تحدياً واضحاً لكل أنماط الحياة الجاهلية وأدواتها ونماذجها ونتائجها حتى وإن لم يصادرهما كلها، بل أبقى على ما يتلاءم منها مع روحه ومبادئه ولا يتناقض مع أهدافه وغاياته.

إن أهمية تأخي الأدبي والشرعي في إنتاج الثقافة العربية بعد الإسلام تنبع، إذن، من أن هذا التأخي جاء بعد « المواجهة » التي حدثت بين الطرفين، وبعد الإقرار بالإعجاز، وبعد اعتدال زخم الشرعي (انقطاع الوحي مثلاً)، وبعد « تهذيب » الشعر فلم يعد، عمومًا، متعارضًا أو متناقضًا مع الدين.

لقد كان مشروع ابن عباس المتبلور في منهجه في التفسير - كما ذكرنا سابقًا - هو أول مشروع « علمي » منهجي يسهم، بدوره، إسهامًا فعالاً في جعل الأدبي

والشرعي أساسًا لإنتاج ثقافة ما بعد الإسلام.

على أن ذلك لم يكن يعني خلو الطريق أمام ابن عباس، في تفسيره، من بعض الصعوبات أو العقبات التي تدرجت ما بين التحفظ والرفض، بحيث سهل ذلك للكلام عما يشبه الخصومة الفكرية بينه هو ومن يقف معه أو يرى رأيه من جانب، والآخرين الذين كانوا على خلاف ذلك من جانب آخر.

إن الإنجاز الذي حققه ابن عباس، لا سيما في تفسيره، لا يقف عند حدود اللجوء إلى الشعر في تفسير الغريب، بل يمتد إلى ما هو أكثر من ذلك :

أولاً : إنه الميدان الأول الذي التقى فيه الأدبي والشرعي، لقاءً علميًا منهجيًا، منذ ظهور الإسلام، أو منذ نزول الوحي.

ثانيًا : إنه يأتي في مقدمة الأمور التي أعادت إلى الأدبي (الشعر بالذات) كامل الاعتبار الذي يليق به . فقد أسهم مشروع ابن عباس في نفخ الغبار الذي علق بالشعر، كما أسهم في أن يهيئ للأدبي له أن يمارس دوره المتوخى في صياغة الشكل الجديد للثقافة العربية الجديدة التي التقى فيها القديم المتوارث بالجديد المقدس، والتي تحولت فيها « المواجهة » التي ذكرنا إلى تواشج، والتحدي إلى محك للإعجاز. فازدادت عناية العرب بتراثهم فلم يقطعوا صلتهم بكل ما سبق إسلامهم مما لا يناقضه، أو يتعارض معه.

ثالثًا : فضلًا عن السياق المنهجي الواضح الذي انتظم فيه تأخي الأدبي والشرعي عند ابن عباس فإن ذلك التأخي — موضوعًا وأسلوبًا — كان دائمًا الأساس في الكثير من التجليلات التي استلهمها العرب في ثقافتهم، وفي العديد من المناهج التي لجأوا إليها في التعيد لبعض علومهم ومعارفهم.

نحن لسنا معنيين هنا بدراسة مشروع ابن عباس أو نقده من حيث مضموناته، وأدواته وآلياته، فذلك موضوع بحث آخر، لكننا ستقصر اهتمامنا على متابعة الظروف والتطورات والمؤثرات التي مرَّ بها «التأخي» عند ابن عباس منذ مرحلة التشكُّل أو التهيؤ الثقافي أو ما أسميناه بـ «التكوين» إلى «مرحلة الإنجاز». فنتناول في المستوى الأول تأخي الأدبي والشرعي في تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس رضى الله عنه، إذ اشتهر عنه أنه كان شديد الاحتفال بالموروث العربي إلى جانب اهتمامه المتميز بالثقافة الجديدة، كما اشتهر عنه أنه في ممارساته اليومية ومجالسه، يعطي لـ «الشرعي» مكانه اللائق لكنه لا يبخس «الأدبي» حقه من حيث الاهتمام به والافصاح عن عمق إحاطاته في مجاله. وهذا المستوى من التكوين، أو تشكُّل البنية، هو الذي جعل ابن عباس يظهر بين معاصريه حجة معتبرة في «الشرعي» وسلطة مرموقة في الأدبي، وهو، في الوقت نفسه، الذي مكَّن ابن عباس من تحقيق إنجاز لم يسبقه إليه غيره حجماً وعمقاً وانتشاراً وتأثيراً. وهنا يأتي الحديث عن المرحلة الثانية وهي «مرحلة الإنجاز» إذ يتحول «الأدبي» إلى عنصر حاسم في كل تفاصيلها، فتمتد العلاقة الجديدة بين الأدبي والشرعي من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب، إلى «معرفة أساليب الكلام» وفهم الوحي وتأويله، إلى أن يصبح الأدبي نفسه محكاً لإعجاز الشرعي واختباراً له وتأكيذاً عليه.

وهكذا يتضح أننا لسنا معنيين أيضاً بمتابعة تطور العلاقة بين الإسلام والشعر، سواء كان ذلك من خلال النصوص أو من خلال الرجال، فلقد اعتور تلك العلاقة بعض أسباب السلب، كما شهدت في الوقت نفسه بعض عوامل الإيجاب، ففي الوقت الذي تحفَّظ فيه الإسلام حول «بعض» الشعر، كان هذا الإسلام نفسه هو الذي جعل من الشعراء خطاً دفاعياً أولياً عنه وعن رجاله، بل إن الإسلام الذي يهاجم الشعراء المشركين والكذابين والسفهاء والمبالغين هو

نفسه الإسلام الذي يستثني الشعراء المؤمنين والصالحين والمدافعين عنه . وفي مواقف الرسول ﷺ ومواقف صحابته من هذا الفن ، سلبيًا وإيجابيًا ما يدعم هذه المبادئ العامة ويؤكددها ، وليس هنا مكان التفصيل في كل ذلك .

إن ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى ، أي في هذا البحث ، هو الحديث عن «تآخي» الأدبي والشرعي من حيث اشتراكهما في « تكوين » الشخصية العلمية لأحد الصحابة الأجلاء ، هو عبد الله بن عباس . ثم بالتالي من حيث اشتراكهما في « إنتاج » ثقافة ما ، هي في حالتنا هذه ، الثقافة العربية بعد الإسلام (نموذجًا إنجاز ابن عباس نفسه) .



نموذجية ابن عباس

إن ما يهمنا في حالة ابن عباس، ابتداءً، هو أنه كان الأمثل، بين معاصريه، بالنسبة إلى مسألة كانت من أعقد المسائل وأدقها، وهي بلورة الإيجابي في تأخي «الشرعي» و«الأدي» في الثقافة العربية، وقبل ذلك وبعده استظهار ذلك الإيجابي والعكوف عليه.

ونموذجية ابن عباس تأتي، تحديداً، من جهات ثلاث :

الأولى : وتمثل في السيطرة والتمكن، بنفس القوة والمقدار تقريباً، في قطبي الثقافة العربية المذكورين (الأدي والشرعي).

الثانية : إنه كان من نتاج تلك السيطرة أو ذلك التمكن، عند ابن عباس، أن تجاوز التأخي بين «الأدي» و«الشرعي» لديه نقطة الجمود أو السكون، أو التجاور السلبي في الذاكرة، إلى مستوى التفاعل والتنامي المثمر، مما هيا لعقلية تركيبيّة استقرائية كعقلية ابن عباس أن تمضي إلى أبعد نقطة ممكنة، وقتذاك، في بلورة الإيجابي في ذلك التأخي وتطويره ورعايته والدفاع عنه. وكانت أبعد نقطة ممكنة هي أن يشق - رضي الله عنه - طريقه بعزم وثبات وثقة، ووضوح في الرؤية، ليرز ملامح مدرسة مهمة في «التفسير» أو تأويل التنزيل، وقد عرفت هذه المدرسة، فيما بعد، باسمه، كما أخذها عنه عدد من الصحابة والتابعين، وهي بالتحديد المدرسة التي جعلت من الشعر أحد المصادر الرئيسة في فهم غريب القرآن وبالتالي تأويله.

فابن عباس على هذا، منهجاً وتطبيقاً، أول من استثمر فعلاً لفاء الأدي بالشرعي، فـ «وظف» الأول (الشعر بالذات) لخدمة الثاني، وتقصد هنا القرآن. الثالثة : إن غير ابن عباس من الصحابة الذين انكبوا على الثقافة الجديدة (القرآن والحديث)، واشتغلوا بها بالفكر نفسه من الاهتمام الذي كان عند ابن

عباس، كانت علاقتهم بالثقافة القديمة (الشعر والخطابة والتاريخ) علاقة افتراضية تلقائية محسومة، إذ اقتحم الإسلام وجداناتهم وهي أهلة سلفاً بقليل أو كثير من تلك الثقافة، فهم على الأرجح، بعد نزول الوحي، لم يجتهدوا في طلبها لذاتها، أو لإدراجها ضمن أغراضهم العلمية، بل قد نقول إنهم ربما تنكبوا عنها، أو انشغلوا بغيرها، أو لم يعودوا يقبلون عليها بنفس التطلعات التي سبقت نزول الوحي، وذلك على خلاف ابن عباس الذي يبدو واضحاً مما وصل إلينا عنه من أخبار أنه قد أفسح مجالاً رحباً في عقله ووجدانه لتلك الثقافة، وما هي إلا موروثات العرب في الشعر والتاريخ وغيرها.

إن هذا كله كان يفعله، إذن، ابن عباس في المرحلة التي خفت فيها وهج القديم - التقليدي، الموروث الموصوف من اتبعه، أو من اتبع متشيئه، بالغواية الشعر تحديدًا، حيث أحياناً الكذب والسفه والمجون والمبالغات ووصف المرء بما ليس فيه مدحاً أو هجاء، كما هي النظرة العامة لما يقترفه بعض الشعراء، ولا يستثنى من ذلك إلا الشعراء المؤمنون الذين سخرُوا مواهبهم للدفاع عن الدعوة وعن النبي ﷺ وعن صحابته.

ولا شك أن ما أنجزه ابن عباس في هذا الجانب، تثقفاً أو توظيفاً واستقراء، لن يفضي إلا إلى نتيجة مؤكدة، وهي أن هذا الصحابي الجليل قد سخر جهداً مرموقاً، للعناية بتراث العرب، والتكريس عليه، لإثراء وجدانه من ناحية فنية، وفي الوقت نفسه، للإفادة منه في أغراضه العلمية. وهو تصميم ملموس، وإرادة ظاهرة، وسلوك كانت له أدواته وآلياته ووسائله التي تميز فيها جميعاً ابن عباس عن كل من سواه.

إن عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - لم يعرف الجاهلية. فلقد ولد في الإسلام^(١). وما كانت، هكذا، علاقته بمظاهر الحياة قبل الإسلام، بما في ذلك الثقافة القديمة نفسها، إلا تطلعاً شخصياً، وعكوفاً ذاتياً مقصوداً،

والأبلغ في هذا كله أن تلك العلاقة لم تكن العلاقة العابرة، أو السطحية، أو المرتجلة، بل كانت واعية في مسؤوليتها، معمّنة في عمقها، مدركة في مقارناتها واستقراءاتها. وهي في تطوراتها المختلفة تمضي في خطين متوازيين :

خط تذوقي إمتاعي، فهو يولع بالشعر في ذاته، وفي مقوماته وإمكاناته. وخط علمي استشرافي، إذ يقرن «الشرعي» أي الوحي هنا، من حيث هو متضمن للغريب، بـ «الأديب» أي الشعر، هنا أيضاً، من حيث هو مشتمل على شرح الغريب وتفسيره. يقرنها، هكذا، في تزاوج متجاوب، متفاعل، وبالتالي منتج.

لهذا كله كانت حالة ابن عباس — رضى الله عنه — غير الحالات الأخرى في الصلة بالقديم، وفي العمل على قرّنه بالجديد.



تأخي «الأدبي» و «الشرعي» في تشكيل البنية الثقافية عند ابن عباس

حول شهادة لسعد بن أبي وقاص - رضى الله عنه - تلتف أكثر آراء معاصري ابن عباس فيما يختص بإمكاناته الذهنية، أو استعداداته العقلية الفطرية.

يقول سعد بن أبي وقاص: «ما رأيت أحداً أحضر فهماً، ولا ألب لباً، ولا أكثر علماً، ولا أوسع حليماً من ابن عباس»^(٢).

وعن طلحة بن عبيد الله - رضى الله عنه - قال: «لقد أعطي ابن عباس فهماً وَلَقْنَا (أي سرعة فهم) وعلماً»^(٣).

وعن محمد بن أبي بن كعب قال: سمعت أبي بن كعب - رضى الله عنه يقول - وكان عنده ابن عباس - رضى الله عنهما فقام فقال: «هذا يكون خبر هذه الأمة، أوتي عقلاً وفهماً إلخ...»^(٤).

فصفات الإدراك، والفهم، والقوة الذهنية، والحلم: أي، بمعنى آخر، الصبر، والأناسة، والجلد، هي المعاني التفصيلية التي اشتملت عليها شهادة سعد بن أبي وقاص وغيرها من الشهادات، وهي، دون أدنى شك، العناصر التأهيلية الأولى لمن يروم موقعاً علمياً فذاً، متقدماً، متفوقاً، كالذي أدركه ابن عباس. وليس هناك من معاصريه من يمكن أن يخرج، أثناء الحديث عنه رضى الله عنه، عن إطار تلك الشهادات وفحواها، وقد لاحظنا أن سعداً بن أبي وقاص يختار لشهادته صيغة «النفي» المطلقة كي لا يدع مجالاً للظن بوجود «أحد» آخر يضاهي ابن عباس فيها ذكر.

ويبدو أن هناك شخصيات ثلاثاً، على وجه التحديد، كان لها تأثيرها الواضح في مسار التطور العلمي عند ابن عباس.

الأولى : الرسول ﷺ على الرغم من أنه توفي وابن عباس لا يزال في الثالثة عشرة من عمره.

الثانية : عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فقد قرّبه إليه ، وقدمه على غيره ، وجعله مستشاراً له ، فتأثر به ، وهياً له ذلك أن يشتد عوده ، وأن تتأكد ملامح شخصيته ، وأن يصعد إلى ما هو أبعد في علمه ، وفي التمكن من أدوات ذلك العلم.

الثالثة : علي بن أبي طالب رضى الله عنه الذي لم يكن يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في شرح العريب ، وقد تتلمذ عليه ابن عباس وأخذ ما عنده من تفسير.

إن الصلة الحقيقية لابن عباس بـ «الشرعي» تبدأ ، إذن ، منذ أن أخذ يترعرع في بيت خالته ميمونة زوج الرسول ﷺ . إذ قضى سنه الأولى في كنف الوحي ، أو بيت النبوة . ولا نستطيع أن نقول إنه أخذ شيئاً كثيراً مباشراً عن رسول الله ﷺ لحدائنه منه إذ توفي ﷺ وابن عباس في الثالثة عشرة من عمره .

عن يحيى بن بكير قال : «توفي عبد الله بن عباس وسنه ثنتان وسبعون سنة ، وكان يصغر لحينه . قال : ولدت قبل الهجرة بثلاث سنين ، ونحن في الشعب ، وتوفي النبي ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة»^(٥).

فصحبة ابن عباس للرسول ﷺ لم تطل ، بعد أن هاجر ، إذ لم يصحبه إلا نحواً من ثلاثين شهراً^(٦) ولكنه طيلة هذه المدة كان ملازماً للرسول ﷺ أشد الملازمة ، حتى استطاع أن يروي لنا بعضاً من حياة الرسول ﷺ^(٧) كما أنه قد تلقى منه دروساً عملية مباشرة في عبادة الله والإخلاص له

ولعل رابطة النسب التي تربط ابن عباس رضى الله عنه ببيت النبوة كان لها

هي الأخرى تأثيرها في توجيه مسار حياته، سواء من حيث المسؤولية الدينية، أو الشعور بالحنو على الثقافة الجديدة والارتباط الشديد بها. لكن التأثير الأبلغ والأقوى على سلوك ابن عباس العلمي، لا سيما فيما يتعلق بالحديث والقرآن الكريم وعلومه، يتجلى واضحاً في عناية ابن عباس نفسه بدعاء الرسول ﷺ المشهور المتكرر له، إذ تحول ذلك الدعاء إلى تكليف ومسؤولية في صميم الصبي ذي الثلاثة عشر عاماً، فقد كان يقول ملمحاً، في زهو واعتداد، إلى ذلك التكليف، وتلك المسؤولية التي أوكلها إليه النبي ﷺ وجبريل عليه السلام: «رأيت جبريل مرتين، ودعاني رسول الله ﷺ بالحكمة مرتين»^(٨).

ويقول: «دعاني رسول الله ﷺ فمسح على ناصيتي، وقال: اللهم علمه الحكمة وتأويل الكتاب»^(٩).

ويقول: «إن رسول الله ﷺ وضع يده على كتفي أو على مكبي ثم قال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» قال الهيثمي^(١٠) هو في الصحيح عبر قوله «وعلمه التأويل» رواه أحمد والطبراني بأسانيد، وله عند السزا والطبراني «اللهم علمه تأويل القرآن»، ولأحمد طريقان رحالهما رجال الصحيح.

وعن عبد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس أن النبي ﷺ دخل الحلاء فوضعت له وضوءاً، فقال: «من وصع هذا؟» فأحر، فقال: «اللهم فقهه في الدين»^(١١).

وعن ابن عباس قال: «دعاني رسول الله ﷺ فقال: نعم ترجمان القرآن أنت. ودعاني جبريل عليه السلام مرتين»^(١٢).

وعن عكرمة عن ابن عباس قال: «ضمني رسول الله ﷺ وقال: اللهم علمه الكتاب»^(١٣).

إن هذا الدعاء من الرسول ﷺ يمثل، بالنسبة إلى مستقبل ابن عباس العلمي، النقطة الحاسمة التي وضعت وجهاً لوجه أمام ما هو منظر منه:

الحكمة والتفقه في الدين، وقل ذلك وبعده التفسير أو تأويل الكتاب. وهذا بالفعل ما اشتهر به ابن عباس فيما بعد من بين كل مواهب الجملة الأخرى.

فلا شك أن رسول الله ﷺ، بما أوتي من فراسة وإلهام، قد أحس في ذلك الصبي الذكي، الذي ما فتى يختلف إلى داره كل يوم، قدرة على الفهم و«التأويل»، فأراد له أن يكرس جهده لصفاء هذه الموهبة، وشحذها، وتطويرها فدعا له ذلك الدعاء وكأنه يظهر لأن عباس طموحه فيه، أو كأنه يختار له الطريق التي يجب أن يسير فيها. ولا ريب في أن تلك الكلمات قد أخذت، بالفعل، موقعها اللائق من وجدان ابن عباس وضميره، فعكف على تطوير أدواته من أجل إنحاز المهمة التي احتبر لها.

لقد ظل يتردد في مسمع ابن عباس ذلك التكليف وتلك المسؤولية حتى بعد وفاة الرسول ﷺ، ومن ثم من أحد خلفاء الرسول ﷺ الراشدين الذين حاووا بعده لحمل راية السدولة والدين فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه (الشخصية الشاية القرية من ابن عباس) يدعوا ابن عباس، بمقتضى رواية عبد الله بن عمر، ويقربه إليه ويقول: «إني رأيت رسول الله ﷺ دعاك يوماً فمسح رأسك، وقال: اللهم فقّه في الدين وعلمه التأويل»^(١١).

وكان عمر رضى الله عنه، بترديده هذه القصة على مسمع ابن عباس، يريد أن يذكره بالتكليف الذي أنيط به. والمسؤولية التي أوكلت إليه، أو كأنه يُقرّ بها له بعد أن حقق فيهما ابن عباس من المكانة العالية والمزلة الرفيعة ما هو متطر منه.

والحق أن عمر قد أخذ بيد ابن عباس، وقربه إليه، وشجعه وقدمه مع الأشياخ وهو شاب^(١٥) وكان يقدر فيه مواهبه، فكان يقول له - كما يروي سعيد بن جبير - : «لقد علمت علماً ما علمناه»^(١٦) وكان يجعله في مجلس الشورى.^(١٧)

دخل على عمر يوماً فسأله عن مسألة كتب بها إليه يعلى بن أمية من اليمن، وعندما أجابه فيها ابن عباس امتلأت نفس عمر إعجاباً به وتفتحت أساريره، وقال : «أشهد أنك تنطق من بيت نبوة» (١٨).

وعن سعد بن أبي وقاص قال : «لقد رأيت عمر بن الخطاب يدعو للمعضلات ثم يقول : قد جاءتك معضلة، ثم لا يجاوز قوله، وإن حوله لأهل بدر من المهاجرين والأنصار» (١٩).

وقال عطاء : «وكان عمر إذا عضلت عليه قضية دعا ابن عباس وقال له : أنت لها ولأمثالها. ثم يأخذ بقوله ولا يدعو لذلك أحداً سواه» (٢٠).

وعن ابن عباس قال : «كان عمر رضى الله عنه يأذن لأهل بدر ويأذن لي معهم، فقال بعضهم : أناأذن لهذا الفتى ومن أبنائنا من هو مثله ؟ فقال : فإنه ممن قد علمتم» (٢١).

وظلمة بن عبيد الله يقول : «ما كنت أرى عمر بن الخطاب يقدم عليه أحداً» (٢٢).

ويروي الشعبي : «قال عبد الله بن العباس : قال لي أبي : يا بني ! إنى أرى أمير المؤمنين قد اختصك دون من ترى من المهاجرين والأنصار فاحفظ عني ثلاثاً : لا يجرى عليك كذباً، ولا تغترب عنده مسلماً، ولا تفشي له سراً. قال : فقلت : يا أبتى كل واحدة منها خير من ألف فقال : كل منها خير من عشر آلاف» (٢٣).

إن قرب ابن عباس من عمر بلغ مداه في التأثير، بل لقد طال ذلك التأثير التشكلى، أو التكوين الثقافى عنده رضى الله عنه، وبالتالي فقد انعكس فيها بعد على إنجازاته العلمى، وبالذات من حيث الحجاب الذى يهمنى هنا وهو التأخى بين الأدبى والشرعى، والنهى كان من أوضح أشكالها، طبعاً، اللجوء إلى الشعر

في التأويل ، فلقد عرف عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كان يشجع على اللجوء إلى الشعر في مسائل التفسير ^(٢٤) ولعل هذا هو أحد أسباب دعوته للمحافظة على الشعر الجاهلي وصيائمه من الصباغ ، إذ كان يقول : « يا أيها الناس عليكم بديوانكم شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم » ^(٢٥)

فما من شك في أن هاتين الشخصيتين (الرسول وعمر) كان لهما بالغ التأثير في التكوين الثقافي وتشكل المسابع عند ابن عباس ، ثم ، فيما بعد ، في تطور مساره العلمي : الأول بوضعه إياه أمام المسؤولية التي تنتظره (التفقه في الدين وتأويل الكتاب) والثاني بتفريبه له ، وتشجيعه ، والمساهمة في فتح الطريق أمامه لاكتشاف الأرضية المشتركة ، المباحة ، التي يمكن أن يلتقي عليها الوحي الإلهي بالإبداع البشري ، أو القرآن بالشعر (شرح الغريب بالذات) .

ولقد أشار ابن عباس في بعض المناسبات إلى « أنه قد أخذ ما عند علي بن أبي طالب من تفسيره » ^(٢٦) ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن علياً نفسه كان لا يرى حرجاً في اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن - كما أشرنا سابقاً - ، بل ربما فعل ذلك هو نفسه ، استطعنا ، في هذه الحالة ، أن نضع أيدينا على الشخصية الثالثة التي كان لها تأثيرها على ابن عباس .

إن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يحتمل ، هو الآخر ، موقعاً خاصاً في التأثير على التشكل الثقافي ، وبالتالي التطور العلمي عند ابن عباس ، لا سيما في مسألة التفسير ، واللجوء إلى الشعر في شرح الغريب .

ونعتقد ، إن ابن عباس كان في حاجة إلى أن يكون أمثال عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب إلى جانبه ، وفي صفه ، وهو يحرب مشروعه الذي يتضمن تأخي الأدبي والشرعي إن في وجودهما معه ، أو قريباً منه ، ما يشد من أزره ، وما يعطيه ما يحتاج إليه من قوة في التصميم والاستمرار ، لا سيما في مواجهة

المريق المباحص لطريقته (كما سنأتي على ذلك فيما بعد)، فلقد كان هناك من الصحابة أنفسهم من ينكر على ابن عباس اللجوء إلى الشعر في تفسير القرآن، ويرى في ذلك «جرأة» لا تجدد كل القول، وكان يقف في مقدمة هؤلاء «أورع الناس» عبد الله بن عمر.

لقد مرّ بنا، من أخبار عبد الله بن عباس رضى الله عنهما، شهادات متعددة تكشف الأبعاد الحقيقية لإمكاناته الذهنية، وقدراته العقلية، واستعداداته العلمية، فإذا ما انشينا هنا نحو المذخر العلمي عنده رضى الله عنه، لا سيما فيما يتعلق بثقافة عصره بوجهيها: «الشرعي» و«الأدبي» وجدنا أن ما يقال من أخبار ومرويات في هذا الشأن يمكن أن يتصف - هو الآخر - بالتعدد والكثرة، كما أنه له، فوق ذلك، دلالاته الموحية العميقة.

إن النظر إلى مسألة الجمع عند ابن عباس بين وجهي الثقافة، أو قطبيها المذكورين، وإن التفكير في مدى تمكنه رضى الله عنه منهما بالدرجة نفسها من القوة والسيطرة، أمران من شأنهما أن يساعدنا على استقصاء بعض إمكاناته ومؤهلاته التي مكنته من تحقيق إنجازاته العلمية الذي اشتهر به، بل التفوق فيه. فلولا أنه كان متمكناً من الثقافة القديمة بالقدر نفسه الذي كان عليه بالنسبة إلى الثقافة الجديدة لما استطاع أن يفكر فيما فكر فيه، أو بالأحرى، لما تمكن من الوصول إلى ما وصل إليه من مقتضيات ونتائج.

هذا فضلاً عن أن مجرد الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس، بالقدر الذي كان عليه ابن عباس، في الحاسين، وذلك في ذاكرة واحدة، ووجدان واحد، يضعنا أمام شخصية مغايرة كما سبق أن أشرنا، وما هذا الذي تحقق لابن عباس إلا وجه من وجوه مشروع تأخي بين الأدبي والشرعي، أو هو الطريق إلى تحقيقها ونجسدها وإعادة إنتاجها، وليكن ذلك، هذه المرة، على مستوى تشكيل البنية الثقافية نفسها عند ابن عباس نفسه، وليكن، في مرة أخرى

لاحقة، على مستوى ممارساته العلمية في محالسه وندواته ذات الإيقاع اليومي والصلة بجمهور الناس. كما سرى فيها بعد.

يقول عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما : «ابن عباس أعلمنا بما مضى، وأفقهنا فيما نزل، مما لم يأت فيه شيء قال عكرمة : فأخبرت ابن عباس بقوله فقال : إن عنده لعلما ولقد كان يسأل رسول الله ﷺ عن الحلال والحرام (٢٧)

وهنا إشارة إلى المورد العربي الذي سبق الإسلام / الجاهلي : «ما مضى» . وإشارة أخرى إلى الثقافة الجديدة، المقدسة، بكل شعبها وفروعها وقد رمز لها بـ «ما نزل» .

إن «ما مضى»، و«ما نزل»، في عبارة عبد الله بن عمرو بن العاص، تشملان، في الواقع التاريخي للحقبة التي نتحدث عنها ولما سبقها، كامل الفحوى الثقافية في ملاحها العامة. فـ «ما مضى» يتضمن بالضرورة ' التاريخ والأيام والوقائع والأنساب والخطابة والأمثال... والشعر بالذات. و«ما نزل» يعني حتماً ما عرف - في فترة ابن عباس - من أدوات الثقافة الإسلامية الجديدة وعناصرها : القرآن والتفسير أو التأويل، والفقه والحديث.

فعبد الله بن عمرو بن العاص لا يستثني أحداً - حتى نفسه إذ يخشع صيغة المتكلمين - في عدم مضاهاة ابن عباس، فما بالك بالتقدم عليه، في العلم بـ «ما مضى» أو الفقه في «ما نزل». والطريف هنا ليس في قدرة ابن عباس العلمية في ذاتها، أي من حيث هي قوة واستعداد وإمكانات، وإنما الطريف هو في الجمع، في آن واحد، بين الثقافتين ' القديمة والجديدة، ومن ثم التفوق في كليهما بنفس المقدار.

ربما كان هناك من معاصري ابن عباس أي ممن هم في مواقع شبيهة بموقعه من حيث العلم بـ «الشرعي»، ممن هم على درحة من التمكن في المعرفة

بـ«ما مضى» والإحاطة به، لكنهم في كل الأحوال لا يقدمون أنفسهم — كابن عباس — مرجعية حقيقية، واضحة وبارزة، في هذا الجانب من المعرفة، فقد ظل لديهم العلم بـ«ما مضى» متوارياً خلف الاهتمام الكبير، والتركيز الأمكن، على العلم الشرعي، لأهميته، حتماً ولتفرده، واقعاً، بالمركز المتقدم على كل ما سواه من المعارف الأخرى، في تلك الفترة التاريخية بالذات. هذا فضلاً عن الانتقاصات التي كانت تتعرض لها مظاهر الحياة التي سبقت الإسلام. والشعر بالذات كان له نصيبه الأوفر من تلك الانتقاصات. إضافة إلى الوضع الجديد الهامشي، الذي وجد الشعر نفسه فيه بعد نزول الوحي (القرآن).

ويجمل ابن جني الرأي في إمكانات ابن عباس بالنسبة للقديم، واللغة بالذات هكذا: «ينبغي أن يحسن الظن بابن عباس، فيقال: إنه أعلم بلغة القوم من كثير من علمائهم»^(٢٨).

الجمع بين القديم الموروث والجديد المقدس في ممارسات ابن عباس اليومية ومجالمه

وهكذا كان ابن عباس في الشرعي «أعلم الناس» وكان مما هياً له ذلك الظروف والصلات التي المحتا لها سابقاً، وكان في «الأدب» بمكان لا يستهان به من حيث القوة والثراء والتفاعل، إذ شكل ذلك جزءاً أصلياً في ثقافته، وبالتالي في إنجازه العلمي حيث يتصل «ما مضى» بـ«ما نزل». . أو يتلاحم «القديم» بـ«الحديث». . أو يلتقي القرآن بالشعر ضمن ساحة الممكن، وفي هامش المباح، أو فيها لا يتعارض مع قدسية الوحي أو يناقضها. وقد ساعده على المضي في هذه السبيل تلك الظروف نفسها وتلك الصلات ذاتها، إذ فتحت الأفاق أمامه، وإذ مهدت الطريق لخطواته.

إن الجمع بين الشرعي والأدبي في ثقافة ابن عباس هو آلية متفاعلة تندرج في التشكيل الثقافي نفسه عنده رضى الله عنه، فتطوع تفكيره ومنهجه، وبالتالي تنعكس على إنتاجه وإنجازاته، ونظامه الخاص في العلاقة بالثقافة والأخريين.

ولا شك أن الأرضية الصلبة التي يقف عليها ابن عباس بين الشرعي والأدبي هي التي مكنته من أن يكتشف الماطق التي يمكن أن يلتقي فيها أو حولها هذان القطبان، أو الجديد المقدس والقديم الموروث.

إن تلك الأرضية نفسها هي التي جعلت ابن عباس الأكثر استعداداً من غيره للقيام بالمهمة التي قام بها، أي بلورة المشترك المباح بين القرآن والشعر، بل لقد كان الأكثر حظاً من كل من سواه في ضمان نجاح تلك المهمة والإتيان على ثمارها.

فابن عباس، إذن، لم يتميز عن معاصريه بإحاطته الواسعة فحسب، ولكنه تميز - فوق ذلك - بمزج الثقافتين داخل وعيه الواحد، ووجدانه الواحد، ذلك المزج الذي لا يعني الخلط بينهما، لكنه يعني، بالأحرى، تقريبهما من بعضهما البعض ووضع اليد على المشترك المباح بينهما، ومن ثم بلورته وتطويره.

ذلك في كل الأحوال ما كان من أمر تشكّل السببية الثقافية عند ابن عباس، إذ تحقق فيها، هي نفسها، كما لاحظنا، تأحي الأدبي والشرعي، أما من حيث الممارسة اليومية، والصلة بجمهور الساس فيقول عمرو بن دينار «ما رأيت مجلساً أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس. الحلال والحرام، وتفسير القرآن، والعربية والشعر والطعام» (٢٩).

فإذا كان عمرو بن دينار يحمل بعض عناصر الثقافة الجديدة في «الحلال والحرام» كناية عن التشريع الذي شمله القرآن والحديث. فإن شهادة عبد الله بن عتبة التالية تعتمد إلى إبراد تفاصيل أكثر دقة فيما يتعلق بإحاطات ابن عباس العلمية، وفيما يتعلق أيضاً بنوعيات المعارف التي تدور حولها أحاديث

ابن عباس في مجالسه وندواته .

يقول عبد الله بن عتبة : «كان ابن عباس قد فاق الناس بخصال : معلوم ما سبق إليه ، وفقه ما احتيج إليه من رأيه ، وحلم ونسب وسائل . وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث النبي ﷺ منه ، ولا بقضاء أبي بكر وعمر وعثمان منه ، ولا أفاقه في رأي منه ، ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا تفسير للقرآن ، ولا بحساب ولا بفريضة مه ، ولا أعلم فيما مضى ولا أنقب رأياً فيما احتيج إليه منه ، فلقد كان يجلس يوماً ما يذكر فيه إلّا الفقه ، ويوماً ما يذكر فيه إلّا التأويل ، ويوماً ما يذكر فيه إلّا المعازي ، ويوماً للشعر ، ويوماً أيام العرب ، ما رأيت عالماً قط جلس إليه إلّا خضع له ، ولا وجدت سائلاً سألته إلّا وجد عنده علماً» (٣٠) .

عبد الله بن عتبة يذكر هنا . الحديث والفقه والتفسير والفرائض من علوم الثقافة الحديثة ومعارفها . كما يذكر : العربية والشعر والمغازي وأيام العرب (التاريخ) من عناصر الثقافة القديمة ، التقليدية . ولا يسي أن ينوه برأي ابن عباس الشاقب ، دون أن يهمل الإشارة إلى أنه في ممارساته وندواته اليومية هذه الـ «أعلم» ، فهو محيط بتلك المعارف مجتمعة ، وهو يشع جلساءه وسائليه فيها كلها فما جلس إليه عالم قط «إلّا خضع له» ، فهو المتضوق في الوعيين : الجديد لمقدس ، أو الـ «ما نزل» ، والقديم الموروث ، أو الـ «ما مضى» .

إن ابن عباس ، كما مر بنا ، هو وحده ، من بين علماء «الشرعي» من معاصريه ، الذي يقدم نفسه ، بجرأة ووضوح ، مرجعية حقيقية في «الأدبي» أو الـ «ما مضى» . بل إنه يفرد له ، من برنامجها العلمي مع الجمهور ، كما في شهادة عبد الله بن عتبة السابقة ، يوماً أو أياماً ، فلا يتكلم إلّا فيه ، ولا يذكر سواه ، فالشعر سالدات له يومه الخاص ، فضلاً عن المغازي وأيام العرب . ولا نعرف أحداً من معاصري ابن عباس فعل مثل هذا أو شيئاً منه

ويبدو أن هذه المسألة كانت تشغل حيزها في ذاكرة الرواة والمهتمين بأخبار ابن عباس، ربما لطرافتها وشذوذها وتفرّد ابن عباس بها، فهي تتكرر في روايات أخرى، إذ يقول عطاء في إحدى تلك الروايات: «كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأساس، وناس يأتونه لأيام العرب ووقائعهم، وناس يأتونه للفقهِ والعلم، فما من صنف إلا يقبل عليهم بما يشاءون، وكان كثيراً ما يجعل أيامه يوماً للفقهِ، ويوماً للتأويل، ويوماً للمعاري، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب»^(٣١).

وهذا السلوك التنظيمي، الذي تصطبغ به الحياة اليومية العلمية عند ابن عباس على الرغم مما هو حدير به من اهتمام وملاحظة، إلا أن الذي يهم أكثر هو أنه رضى الله عنه في محالسه وبدواته يجعل له «الأدبي»، أو الثقافة القديمة، أيامها الخاصة، والمثساوي — كما يبدو — مع أيام العلم الحديث، أو الثقافة المقدسة، على أهميتها، وفيمتها العذّة، ونمكها الأمثل من وجدانات الناس عموماً واهتماماتهم.

والظاهر أن ابن عباس قد اشتهر — فعلاً — في عصره، من حيث كونه مرجعية حقيقية أولى في الثقافتين، فما هو مجلسه يكتظ بطلاب المعرفتين: يقول عطاء أيضاً: «ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس، أكثر فقهاً، وأعظم حشية، إن أصحاب الفقه عنده، وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم من واد واسع»^(٣٢).

ولكن القصة التي وردت في «البداية والنهاية»، وفي غيره من المصادر^(٣٣) هي الأبلغ في تحول مجلس ابن عباس إلى مدرسة مهمة للتثقف في «الأدبي»، والتثقف في «الشرعي». فهو موئل لكل طلاب المعرفة في هذين الحقلين من أهل زمانه. ولا نعدم في تلك القصة أيضاً الروح التنظيمية نفسها التي يتسم بها سلوك ابن عباس مع مريديه ورواد مجلسه — يقول صاحب «البداية والنهاية» عن أبي

صالح : «لقد رأيت من ابن عباس مجلساً لو أن جميع قريش فخرت به لكان لها الفخر. لقد رأيت الناس اجتمعوا على بابيه حتى ضاق بهم الطريق، فما كان أحد يقدر أن يجيء ولا أن يذهب (من شدة الزحام!) قال : فدخلت عليه فأخبرته بمكانهم على بابيه، فقال لي : ضع لي وضوءاً، قال : فتوضأ وجلس، وقال : اخرج فقل لهم : من كان يريد أن يسأل عن القرآن وحروفه وما أريد منه فليدخل. قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوهم عن شيء إلا أخبرهم عنه، وزادهم مثل ما سألوا عنه وأكثر. ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا. ثم قال : اخرج فقل : من أراد أن يسأل عن تفسير القرآن وتأويله فليدخل. قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوا عن شيء إلا أخبرهم عنه وزادهم مثل ما سألوا أو أكثر. ثم قال : اخرج فقل من أراد أن يسأل عن الحلال والحرام والفقه فليدخل. قال : فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به، وزادهم مثله وأكثر. ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا. ثم قال : اخرج فقل : من كان يريد أن يسأل عن الفرائض وما أشبهها فليدخل، فخرجت فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به، وزادهم مثله أو أكثر. ثم قال : اخرج فقل من كان يريد أن يسأل عن العربية والشعر والغريب من الكلام فليدخل فخرجت، فأذنتهم فدخلوا حتى ملأوا البيت والحجرة، فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به، وزادهم مثله وأكثر. ثم قال : إخوانكم ! فخرجوا. قال أبو صالح : فلو أن قريشاً فخرت بذلك لكان فخراً، فما رأيت هذا لأحد من الناس».

وهي الرغم مما قد تبدو عليه هذه القصة، لأول وهلة، من تكرار، في بعض عباراتها، وفي بعض أحداثها، وهو تكرار قد يدفع القارئ العجل إلى الملل، إلا أننا نرى أن في ذلك التكرار نفسه قيمة خاصة، إذ أنه الإلحاح على بعض

العقرات المهمة في الحياة العلمية اليومية عند ابن عباس رضى الله عنهما .

فهو «عموماً» يخصص يوماً لكل نوع من أنواع المعارف في عصره كما مر بنا . وهو «أحياناً» يقدم كل تلك المعارف في يوم واحد ، ولكن ليس في آن واحد ، كما هي قصة أبي صالح هذه .

والمهم هنا ، أيضاً ، هو الكشف عما يوحى بنظام خاص في نشاط ابن عباس العلمي اليومي ، فندخل تلك المجموعات إلى داره ، وحروحها منها ، ثم طريقة أدائه معها ، ترغماً على أن يستعير لذلك النظام ما يلائم من أنواع الأداءات الثقافية في رماسا الخاص هذا : إنها شيء شبيه بالمحاضرات العامة أو الندوات ، وكل محاضره أو مدوة في علم خاص ، وهو إما «شرعي» أو «أدبي» ، وابن عباس لا يكتفي بالإجابة عما يسأل عنه الحضور ، لكنه دائماً «يريدهم مثله وأكثر» .

كما أن ذلك الاحتشاد الضخم على بابه من أهل العلم (في الشرعي والأدبي) ما رآه أبو صالح «لأحد من الناس» عبر ابن عباس . ولا عراة في ذلك ، لأن هذا أمر يتحدث به كل من يحوّص في سيرة ابن عباس ، وقد ذكر صاحب الطبقات^(٣٤) أن ابن عباس غدا محط أنظار الناس ، يقصدونه من كل حذب وصب ، لمختلف العلوم ، فهؤلاء يأتونه للشعر ، وأولئك للأساس ، وآخرون لأيام العرب ووفانعتها ، فما منهم من صنف إلا يقبل عليهم بما شاء .

فالقديم التقليدي موحود ، والحديث المقدس موحود أيضاً ، وهما متعايشان معاً حساً إلى حسب في وجدان ابن عباس وعقله ، وفي تصرفه ومدرسته ، أو في مجالسه وندواته .

موقع ابن عباس من ثقافة التأويل بالذات

للتوغل في مسألة تأخّي «الأدبي» و«الشرعي» عند ابن عباس، رضى الله عنهما، وعلى مستوى آخر هو مستوى الإنجاز العلمي، لابد من الحديث، ابتداءً، عن ابن عباس المفسّر، والعالم بأمور التأويل وقضاياها. فهو من جانب، لم يكن كالبقية ممن اشتعلوا بهذه المسألة إنجازاً ومبرلة، إذ تأكد له دون غيره لقب «ترجمان القرآن» (٣٥). وهو، من جانب آخر، ليس كأحد ممن سواه من معاصريه كشفاً وتجريباً ومغامرة، إذ استخدم منهجاً عرف به، وهو بالتحديد المنهج الذي يلتقي فيه القرآن والشعر (شرح الغريب) وهو النموذج الأمثل والأقوى لتأخّي الأدبي والشرعي عند ابن عباس تطبيقاً منهجياً وإنجازاً علمياً كانت له مقتضياته الكبرى على مستقبل الثقافة العربية برمتها.

فهادمنا بصدد الوصول، في النتيجة، إلى هذه النقطة من مستويات تأخّي الأدبي والشرعي عند ابن عباس فإنه ينبغي أن نتعرض له رضى الله عنه من حيث الفصاء الذي استوعب تجربته، والميدان الذي حررت فيه خيوله، فكان من الطافرين، ويعني التأويل على مهجه وطريقته، أي حين يلتقي الوحي بالإبداع البشري على الأرضيات الممكنة وبالمساحات المحتملة.

إن تحديد موقع ابن عباس من ثقافة التأويل، أو من الحركة العلمية الجسّارة التي جعلت الوحي محوراً أساساً لها ويعني حركة التفسير بالذات، نقول إن تحديد ذلك الموقع هو أحد الأمور المهمة في تعزيز موقفه، وتدعيم آرائه وأفكاره، وهو يقدم للناس مشروعاً الذي يؤخّي بين «الأدبي» و«الشرعي» أو يلتقي فيه القرآن بالشعر.

لقد احتار له الرسول ﷺ - كما مر بنا - المهمة العلمية التي كان عليه أن

بضطلع بها ، وذلك منذ أن سباه «ترجمان القرآن» (٣٦) ، ومنذ أن دعا له بالتفقه في الدين وتأويل الكتاب . ولا شك أن الله سبحانه وتعالى قد أحاب دعوة نبيه ، ففتح قلب ابن عباس للوحي الكريم ، بل لقد أضحت تسميته مترجمان القرآن تنتقل إلى جميع الأقباء ، حتى بين أولئك الذين عرفوا برسوخهم في العلم ، وتكريسهم للقرآن الكريم ، وقراءاته ، وتفسيره ، وعلومه الأخرى ، إذ لم يكن أمام هؤلاء إلا الإقرار لأن ابن عباس بكل ما تحويه تلك التسمية من مضامين عميقة

وهذا عبد الله بن مسعود نفسه ، على ما له من منزلة من القرآن وعلومه وتفسيره ، لا يتردد في القول : «لو أدرك ابن عباس أسناناً ما عثره» (٣٧) منا رجل» (٣٨) وكان يردد دائماً : «نعم ترجمان القرآن ابن عباس» (٣٩) . لقد كان إمامه رضى الله عنه واسعاً بلعة القرآن ومعانيه حتى أنه هو نفسه قال : «كل القرآن أعلم إلا أربعاً ، غسيل (٤٠) ، وحنانا ، (٤١) والأواه (٤٢) ، والرقيم (٤٣) » (٤٤) .

ولعمق ما يدرك من أسرار التأويل ، وما يبدل من أجل أن يوصل ذلك إلى الناس ، كان يقول عن نفسه أيضاً : «إني لأني على الآية في كتاب الله فلوددت أن جميع الناس يعلمون ما أعلم» (٤٥)

وروي عن شقيق أنه قال : «خطب ابن عباس وهو على الموسم - أي الحج - فافتتح سورة البقرة ، فجعل يقرأ ، ويفسر ، فجعلت أقول : ما رأيت وسمعت كلام رجل مثله ، ولو سمعته فارس والروم لأسلمت» (٤٦) .

لم يكن هنالك من أحد يستطيع أن يهاري في تفوق ابن عباس في تأويل الكتاب . لقد كان بالفعل «ترجمان القرآن» ، وهذا هو لقبه العلمي الذي توارثه الأجيال ، وتناقله الصحابة والتابعون ، وجميع أهل التفسير ، ومؤرخو

الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا .

لقد نجح ابن عباس في المهمة التي أنيطت به ، واضطلع بالمسؤولية التي اختبر لها ، ونهض بالعبء الذي ألقي عليه . «لقد بلغ شأواً لم يبلغه غيره» ^(٤٧) .

وهذا علي بن أبي طالب ، وهو من هو في العلم بالقرآن ، لا يتردد ، هو الآخر ، في الشهادة لابن عباس بما هو أهل له من موهبة وعلم استطاعا أن يمكناه من استكناه أسرار التنزيل وخفايا التأويل . لقد كان علي يسمع تفسيره ويقول : «كانها ينظر إلى الغيب من سر رقيق» ^(٤٨) كناية عن ذكائه ، وفهمه ، وبماذ بصيرته ، ورهافة حسه ، وشعافية رؤيته ، فهو في نظر علي قادر على تحسس ما لم يستطعه غيره ، واكتشاف ما لم يله سواء من معاني القرآن الكريم ومضموناته الثرة . إنه يستطيع أن يمنع من هذا النسخ ما لا تصل إليه دلاء الآخرين ، فكأنه بما أودع الله فيه من قدرات ، وما هبأ له من إمكانيات ، الأقرب إلى روح الكتاب ، والألصق بلفظه ، والأدنى إلى استلهام بلاغته .

يقول ابن عمر : «اس عباس أعلم أمة محمد بما نزل على محمد» ^(٤٩) وروى عن ابن عمر أيضاً أنه سئل عن شيء فقال : سل ابن عباس فإنه أعلم من بقي بما أنزل الله على محمد» ^(٥٠) .

فلا مراء بعد هذا أن يكون ابن عباس «أعلم الصحابة بتفسير القرآن» ^(٥١) . وعن أبي بكر الهذلي قال دخلت على الحسن فقلت : «إن ابن عباس من القرآن بمنزلة» ^(٥٢) .

إن إحدى القراءات الممكنة لهذه الجملة في صيغتها الاسمية التأكيديّة ليس لها إلا أن تقصر «المنزلة» المتقدمة من القرآن وعلومه وتفسيره على ابن عباس وحده . وهي لا تصادر الآخرين ، ولا تنفيهم ، ولكنها تضمن لابن عباس التقدم على الجميع . هذا فضلاً عما يمكن أيضاً أن يتحمّله تركيب آخر للجملة من «مجازة

يبحث على نوع من الحميرية والقرب والالتصاق بين القرآن الكريم وابن عباس .
ويجملو لنا في هذا الصدد أن نعيد إشاح تلك الجملة بطريقة أخرى ، كأن

نقول : كان «ابن عباس منزلة (عند) القرآن» . . . وأي منزلة!

لقد كان عمر يقول : «ذاكم فتى الكهول ، إن له لساناً سؤلاً ، وقلباً عقولاً» .
كان يقوم على منبرنا هذا (أحسبه قال عشية عرفة) فيقرأ سورة البقرة وآل عمران
يفسرهما آية آية وكان يتجه نجداً وغرباً^(٥٣) .

وقال أبو مليكة : «رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه
الواحه ، فيقول له ابن عباس : اكتب! قال : حتى سأله عن التفسير كله وعن
مجاهد قال : عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرصات ، من فاتحته إلى
حائته ، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها»^(٥٤) .

لقد كان الصحابة رضي الله عنهم علماء «كل منهم مخصوص بنوع من العلم
كعلي رضي الله عنه بالقضاء ، وزيد بالفرائض ، ومعاذ بالحلل والحرام ، وأبي
بالقراءة ، فلم يسم أحد منهم بحراً إلا عهد الله من عباس لاحتصاصه دونهم
بالتفسير وعلم «التأويل»^(٥٥) .

وصدور المفسرين من الصحابة : علي ، ثم ابن عباس «وهو تجرد لهذا الشأن ،
والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن علي»^(٥٦) .

لقد كان ابن عباس ، هكذا ، بترعم ، دون مارع ، حركة التفسير كلها ، تلك
الحركة التي اعتبرت ، إلى جانب أهميتها في تأويل النص القرآني ، نقطة البداية في
تدفق أنواع «الأداب الخادئة» كما يسميها البعض^(٥٧) .

لقد كان ابن عباس يعد ، في الوقت نفسه ، خارجاً عن المعهود في التفسير ،
وذلك من قبل معاصريه من أصحاب النبي - ﷺ -^(٥٨) ، إذ كان يفسر القرآن
بالرأي ، وكان يستعين بالشعر في شرح الغريب ، ولكن ، على الرغم من هذا ،

فقد كان الجميع يقرون له بالتقدم والسبق . وإن طرأت هناك بعض التحفظات على طريقته ، فهي - أي تلك التحفظات - لا يمكن أن تطال قدراته وعلمه ، كما أنها لم تستطع أن تصادر ، كلية ، منهجه ومشروعه .

إن هذه المكانة التي يحتلها ابن عباس في مجال التأويل ، هي التي ، أعطته الحق في أن يمضي في تجربته ، في الموازنة بين الأدبي والشرعي على مستوى الإنجاز العلمي ، ونموذجه هنا لقاء الشعر بالقرآن في الساحات المباحة من ساحات التفسير .

إن تلك المكانة هي التي هيات له أن يطور تلك التجربة وأن يتابعها ، فيلتف حولها المريدون والمؤيدون بحيث يشكل ابن عباس ، ومن ورائه هؤلاء ، تياراً حديداً متتربداً في أول علم شرعي مستقل عرفه العرب بعد الإسلام وهو التفسير . وكان من أشهر رجال مدرسته وأوعية العلم فيها من تلاميذ ابن عباس : سعيد بن جبير ، ومجاهد ، وطاووس بن كيسان اليماني ، وعكرمة مولى ابن عباس ، وعطاء بن رباح^(٥٩) .

إن أهلية ابن عباس العلمية ، أو كونه مرجعية رئيسة في التفسير وشؤون القرآن هي التي أصفت على إيجازه شرعية ومصداقية وقوة ومضاء ، بحيث مكنته بالتالي من الصمود والبقاء والاستمرار .

التفسير عصراً حاسماً في فهم الوحي :

صحيح أن القرآن نزل « بلسان عربي مبين »^(٦٠) ، وصحيح أن الله سبحانه وتعالى قال أيضاً : « إنا جعلناه قرآناً عربياً »^(٦١) ، وصحيح أنه عز وجل قال كذلك : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه »^(٦٢) ، ولكننا لا ندرى ما هو نصيب قول أبي عبيدة^(٦٣) ، من الصحة ، أي القول الذي يرى فيه أنه في عهد الرسول ﷺ « لم يحتاج السلف الصالح ، ولا الذين أدركوا وحجبه إلى النبي ﷺ ، أن

يسألوا عن معانيه ، لأهم كانوا عرب الألس . فاستمعوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه ، وعما فيه مما في كلام العرب مثله .

إن المعروف هو أن أول مفسر للقرآن الكريم كان الرسول ﷺ نفسه . وعائشة رضي الله عنها تقول : « ما كان رسول الله ﷺ يفسر القرآن والآيات إلا بعد علمه أيها من جبريل »^(٦٤) ، هذا دليل على أنه ﷺ كان يباشر هذه المهمة بنفسه . وكان يقول ﷺ : « أعربوا القرآن واتمسوا عرائنه »^(٦٥) ، فمع منهج « تفسير القرآن بالقرآن » يحكي « مهج » تفسير القرآن بالسنة » إذ أن الحديث الشريف هو المصدر الثاني من مصادر تأويل الكتاب . ولقد « كان المفسرون من الصحابة والتابعين يتهمون منهجاً يتلخص في الاسترشاد بحديث رسول الله »^(٦٦)

ومفسرو الصحابة العشرة المشهورون^(٦٧) ، - رضوان الله عليهم - هل كانوا يفسرون القرآن إلا للسلف على الرعم من أهم - أي السلف - أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ ، وعلى الرعم من أهم كانوا عرب الألس ، فلم يستمعوا عن المسألة عن معانية ومقاصده .

ولماذا - يا ترى - كانوا إذن يتهايرون في فهمه ، وتأويله ، واستكناه أسرارها ، حتى يُضطر إلى وصف ابن عباس بـ « ترجمان القرآن » ، وحتى يقول علي بن أبي طالب ، في ابن عباس أيضاً : « كأنه يطر إلى الغيب من سر رقيق »^(٦٨) ، وحتى تقل وفود العرب ، على ابن عباس كذلك ، بقصود منه ، يسألوه عن القرآن وحروفه وتأويله وتفسير غريبه ؟^(٦٩)

إنه لمن الثابت أن السلف ، والذين أدركوا وحيه ، كانوا في حاجة ، حتى هم ، إلى السؤال عن معانيه .

وفهم القرآن ليس فهم ألفاظه فقط ، على ما يجده بعض العرب والصحابة أنفسهم أحياناً من صعوبة في فهم تلك الألفاظ^(٧٠) ، ولكن فهم القرآن هو

أيضاً الإطلالة إلى «العيب من سر رقيق» كما هو وصف علي بن أبي طالب لابن عباس أو لتفسيره . وهذا أمر لم يحظ به إلا الموهوبون^(٧٢) ، و«الراسخون في العلم» . والقرائن كلها تقول بأن ليس كل العرب كانوا كذلك ، بل ليس كل السلف والصحابة الأخيار أنفسهم كانوا كذلك .

إن واقع الأمر ، إذن ، يفيد بأن حركة التفسير إنما قامت لسببين مهمين : الأول : وهو ما يتعلق بحساب اللغة ، فمن الباحثين من يرى «أن الناس كانوا يتكلمون في الجاهلية وصدر الاسلام على ثلاثة مستويات :

١ - اللغة المثالية : وهي التي كانت تستعمل في الشعر والخطب .

٢ - اللغة البدوية : وهي التي كانت تستخدم في بوادي نجد ونيمة والحجاز .

٣ - لغة الحواضر : وهي التي كانت تستخدم في المدن كمكة والمدينة والطائف والحيرة وأطراف الشام ، وهذه ليست على مستوى واحد بل يختلف بعضها عن بعض وتتفاوت حفظوها في القرب من اللغة المثالية»^(٧٣) .

ولا شك أن العرب الذين نزل الكتاب بلسانهم هم هذه المستويات جميعاً ، وعليه فلا بد أن أفهامهم ، بالنسبة إلى لغة القرآن ، متفاوتت تفاوت تلك المستويات ، وتفاوت انتهاءهم إلى تلك اللغات . وليس بينهم من يحيط بها جميعاً .

فهذا عمر من الخطاب رضي الله عنه يسأل أصحابه عن معنى قوله تعالى : «أو يأخذهم على تخوف»^(٧٤) ، فيقوم إليه شيع من «هذيل» فيقول له : هذه لغتنا ، التخوف التنقص . فيقول عمر : هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول له : نعم ، ويروي قول الشاعر .

تحول الرجل منها تامكا قردا كما تحوف عود النبعة السفين^(٧٥) ،

وهذا ابن عباس نفسه يقول: «كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني
أعربيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها»^(٧٦).
ويقول أيضاً: ما كنت أدري ما قوله تعالى: «رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ
وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ»^(٧٧)، حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول: أنا
أفأفأفك، يعني: أقاضيك»^(٧٨).

الثاني: ما يتعلق بـ «السر الرقيق» الذي أشار إليه علي بن أبي طالب في
حديثه عن ابن عباس. وهو ما يعني عبارة أخرى أسرار التأويل، التي بحسبها
تتطلب، فيما تتطلب، إلى جانب الموهبة والبصيرة الشاقة والقدرة على الاستقراء
والاستنباط، شروطاً موضوعية من أهمها: معرفة القرآن كله، والإحاطة بالحديث
الشريف، مما يعني «رسوحاً» في العلم الشرعي، يعني: لبلوغ تلك الأسرار.
ولقد كان كثير من العلماء يحرمون عن التفسير خوفاً من أنهم لا يتمكنون من
الأدوات الضرورية للوغ الغاية، فهم يعترفون، بأن هناك في القرآن «أسراراً»
ليست سهلة المنال وهي غير متيسرة لأي أحد.

فالخطابي^(٧٩)، يقول: تهيب كثير من السلف تفسير القرآن، وتركوا القول فيه
خداً أن يزلوا، فيدهسوا عن المراد، وإن كانوا علماء باللسان، فقهاء في الدين.
فكان الأصمعي — وهو إمام أهل اللغة — لا يفسر شيئاً من عريب القرآن،
وحكي عنه أنه سئل عن قوله سبحانه: «قد شعها حاء»^(٨٠)، فسكت وقال:
هذا في القرآن، ثم ذكر قولاً لبعض العرب في حارية لقوم أرادوا بيعها: أتبيعونها
وهي لكم شعاف^(٨١)؟ ولم يرد على ذلك أو نحو هذا الكلام.

بل إن الأصمعي كان لا يفسر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن، وروى أنه
سئل عن قول الشاخب:

طوى ظمأها في بيسة القيقظ بعدما جرى في عنان الشفرين الأماعر

فأبى أن يفسر في عنان الشعرين^(٨٢).

وتدخل في هذا الباب المقولة الشهيرة بأن القرآن «حمال ذو وجوه»، ولعل هذا يحدث لحكمة.

والسؤال هو من الذي يحدد تلك الأوجه، أو يصح له التأول فيها؟ إنه لابد، هنا أيضاً، من توفر الشروط الموضوعية لمن يعطي نفسه للتفسير. يروون أن علي أبي طالب رضي الله عنه حين بعث ابن عباس لمحاورة الخوارج وإرشادهم إلى الصراط السوي قال له - من حيث أخرج ابن سعد عن عكرمة عن ابن عباس - : «أذهب إليهم فخاصمهم، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة».

وأخرج من وجه آخر أن ابن عباس قال له - يا أمير المؤمنين فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل - أي فاعرف فيم نزل - قال : صدقت ولكن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون. ولكن خاصمهم بالسنة، فإنهم لن يحدوا عنها بحيصا. فخرج إليهم فخاصمهم بالسنة، فلم تبق بأيديهم حجة^(٨٣).

ويدخل في هذا الباب أيضاً ما رواه أبو عبيد عن إبراهيم التيمي أنه قال : خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقتلتها واحدة؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي احتلغوا، فإذا احتلغوا اقتتلوا قال : فزجره عمر، واشتهره. فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال أعد علي ما قلت، فأعاده عليه فعرف عمر قوله، وأعجبه^(٨٤).

وإن عباس المحيط بجسامة مهمة التفسير، وتعميد طرقه ودرويه، المدرك لعمق أسرار الوحي ومجاهلته، قسم موقف الناس من تفسير القرآن الكريم إلى أربعة أقسام، حيث «روى عبد الرزاق في تفسيره عن سفيان الثوري عن ابن

عباس أنه قد قسم التفسير إلى أربعة أقسام : قسم تعرفه العرب في كلامها ، وقسم لا يعدر أحد جهائشه ، يقول : الحلال والحرام ، وقسم يعلمه العلماء خاصة ، وقسم لا يعلمه إلا الله ، ومن أدعى علمه فهو كاذب»^(٨٥).

والنتيجة ، أن القرآن قد برل فعلاً «لسان عربي مبين» ، ولكن ذلك لا يعني أن العرب كانوا يستوون في فهمه ، ومعرفة عربيته ، وبالتالي تفسيره وتأويله ، لقد كانوا في حاجة دائمة إلى السؤال عن معانيه وأسراره .

وابن فتيبة يقول : «العرب لا تستوي بالمعرفة بما في الغريب والمتشابه»^(٨٦).

«الأدبي» عنصراً حاسماً

في تفسير الوحي (التأخي في ساحة اللعبة)

إن الناس ، هكذا ، لا يد أن تتفاوت مستويات فهمهم القرآن وتأويله ، وذلك لاختلافهم في حيازة الشروط اللازمة لذلك ، وهي شروط يقع حاسب منها في الشرعي ، ويقع الحاسب الآخر في الأدبي بالتحديد

إن مستوياتهم تلك تتفاوت ليس فقط لتفاوت قدراتهم في العلم بالشرعي ، بحيث يعوضون ، بالمستوى نفسه ، في أسرار الوحي وأعماده ، ولكن أيضاً لاختلاف مدى إلمامهم ومعرفتهم «بأساليب الكلام» ، وبالشعر ، ولغة العرب ، وعاداتهم . فهم ليسوا في ذلك سواء حتى الصحابة أنفسهم .

فمن كان منهم أكثر إلماماً بهذا ، أو بعضه ، كان أكثر معرفة ، وأوسع فهماً ، لمعاني القرآن ، وغريب ألفاظه^(٨٧).

وهذا هو بالتحديد الذي يظهر الموقع المتميز لاس عباس بين المفسرين الآخرين ، والصحابة جميعاً من حيث فهم القرآن والقدرة على تأويله .

فهو ذو موقع متميز في العلم بالشرعي

وهو ، في الوقت ذاته ، على معرفة واسعة «الأدبي» ، وإدراك عميق لأساليب الكلام ، والشعر ، ولغة العرب .

فالجمع بين الثقافتين الجديدة والقديمة، إضافة إلى الموهبة والاستعداد الذاتي، كلها أمور أفاد منها ابن عباس أيها إفادة، بل إنها من أسرز الأمور التي انعكس من خلالها تحديد مدى قدرته الفائقة على التأويل.

فبقدر ما هو، إلى جانب الشروط الأخرى، عالم بالشعر وبلغه العرب بقدر ما برر في التفسير وأدرك أسرار التريل.

وبعبارة أخرى، بقدر ما يرى إجادته في التفسير يمكننا أن نقيس، يسر أكثر، إحاطته بالشعر، ولغة العرب، وأساليب الكلام.

إن «الأدي»، يتحول إذن، عند ابن عباس إلى أحد العوامل الحاسمة في إنجاز العلم. أي التفسير، على طريقته بالذات، وحسب مهجه.

فالشعر يعيه على فهم الغريب، وهو يساعده على معرفة «أساليب الكلام» لأنه في ذواتها.

والشعر أيضاً يمكنه من الحوار مع التراكمات والصيغ لأنه نموذج متقدم من نماذجها.

ومقتضى هذه المعالجة تظهر «حاجة» القرآن إلى التفسير وإلى التأويل، في كل زمان ومكان، أيام الصحابة أنفسهم وفي الأيام التي جاءت بعد ذلك، وإلى يومنا هذا، فهو الطريقة الوحيدة لتقريب كلام الله من الأفهام المتفاوتة، وهو الوسيلة الفريدة لكشف أسرار وحفاياه.

يوازي ذلك، ويسير معه بنفس الأهمية، «حاجة» التفسير نفسه إلى أدوات ضرورية من بينها معرفة اللغة وأساليب الكلام. أي باختصار شديد في حالتنا هذه: معرفة «الأدي» وفي مقدمة ذلك، حتماً، الشعر، فهو النموذج الأمثل للغة العرب وبلاغتهم وأساليب كلامهم.

لقاء القرآن والشعر عند ابن عباس

إن الشعر - بالتحديد - في هذه العملية المركبة (القرآن - التفسير - الأدي)

بأخذ مكاناً فسيحاً في فضاء الثقافة الجديدة، فهو ضروري لها، بل إنها لا تستوي بدونه، لأنه جزء من ديناميتها، وعنصر مهم في آلية إنتاجها، أو إعادة إنتاجها والحوار معها.

وإن أول من رسم خطوط هذه العملية المركبة وأقامها وجربها وأكدها هو ابن عباس رضي الله عنه، ولجؤوه إلى الشعر في شرح الغريب ما هو إلا صورة دقيقة من صور نأحي الأدبي والشرعي في إيجازه العلمي إذ استطاع أن يجسد ذلك التأخي من خلاله خير تجسيد.

لقد استطاع رضي الله عنه أن يحول القول بأن القرآن نزل «بلسان عربي مبين» إلى منهج واضح المعالم في تأويل الكتاب وهذا المنهج يتضمن التفاء السوحي المعبر مع أفصل ما في اللغة من نموذج للفصاحة - (الشعر) أو هو يتضمن توثيق الصلة بين أعلى ما في قمة الثقافة العربية من فكر وبلاغة (القرآن) وبين الشعر الذي يمكن أن يساعد في فهم أسرار التزيل، وفك مغاليقه. إن تلك المساعدة، هكذا، لا تقف عند حدود شرح الغريب بل إنها تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو القدرة على الحوار مع الصيغ والتراكيب والصور: «أساليب الكلام».

ابن عباس نفسه لا يفتأ يردد «ما أرسل الله عز وجل من نبي إلا بلسان قومه»^(٨٨)، ولكنه لم يجعل من «عربية» القرآن مبرراً لعدم العناية بالتفسير والتأويل، بحجة أن العرب أخرى يفهمه فهو إنما نزل بلغتهم، بل على العكس فقد جعل من ذلك دافعاً إلى الانقطاع للتفسير والإخلاص له، مستمداً من التأكيدات القرآنية نفسها على «عربية» القرآن ما يشجعه على الاستناد إلى «الأدبي»، أو لغة العرب، وأساليب كلامهم، جاعلاً الشعر، في كل هذا، مصدراً حاسماً من مصادره.

حدث سعيد بن جبير ويوسف بن مهران: «أن ابن عباس كان يسأل عن

القرآن كثيراً فيقول هو كذا وكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا^(٨٩).

وعن عبد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس: «أنه كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر»^(٩٠).

وعن عكرمة أن ابن عباس قال: «إذا سئلت عن شيء من عريب القرآن فالتمسوه في الشعر»^(٩١).

لقد التقى القرآن بالشعر على يد ابن عباس كما لم يحدث لذلك مثيل على يد غيره من معاصريه. فهو لم يلتفت إلى ما هصي مشروعه هذا، كما سيأتي، كما أنه لم ير في لقاء القرآن بالشعر، ضمن المباح والمتاح، أي حرج على الرعم من المزاح العام الذي قد يوحى ببعض النجهم تجاه الشعراء وإنتاجهم.

بل لقد صار من الذائع عند اللعويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإشاد شيء من الشعر عليه^(٩٢). وقد أورد المبرد حكاية عن أبي عبيدة تقول: «إيه» مما سأله - أي نافع - عنه: «الم ذلك الكتاب» فقال ابن عباس: «تأويله هذا القرآن هكذا جاء». قال: أبو عبيدة: «ولا احفظ عليه شاهداً عن ابن عباس، وأنا أحسه لم يقبله إلا شاهد»^(٩٣).

هذا هو موقع الشعر من منهج ابن عباس في التفسير، وهذا هو موقع الشعر أيضاً من مشروع التأخي بين الأدبي والشرعي في الوجه الجديد لثقافة العرب بعد الإسلام.

وصحيح أن الشعر كان أسهل للمحفظ من الشر، فهو أكثر علوقاً بالذاكرة، وبالتالي فهو أكثر المحفوظ عند العرب^(٩٤)، ولكن ليس لهذا السبب وحده كان يلجأ ابن عباس إلى الشعر. لقد كان يلجأ إلى الشعر، ويعول عليه، لما يتمكن منه من إمكانيات ذاتية محضة، فهو الشاهد الأول على بلاغة العرب وفصاحتهم، وهو النموذج الأمثل فيما، وهو - غير القرآن - مصدر لغتهم

ووعاؤها القديم.

إن ابن عباس لم يخف أبدا، اعتداده بالشعر وإحيازه إليه من حيث هو فن وأبداع وتعبير، ظهر ذلك في ممارسته العلمية، وفي إنتاجه الخاص، وفي معرفته بـ «أساليب الكلام»، وفي قدراته البلاغية المشهودة.

قال مسروق: «إذ رأيت ابن عباس قلت: أحمل الساس، فإذ انطق قلت أفصح الناس»^(٩٥).

وقال الجاحظ^(٩٦)، عن فصاحته وبلاغته: «ومن الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون عبد الله بن عباس».

وقالوا: «خطبنا بمكة - وعثمان رضي الله عنه محاصر - خطبة لو شهدتها أترك والديلم لأسلمتنا»^(٩٧).

وقال الحسن بن ابن عباس: «كان والله مشحأ بسيل عرب» ثم يعرف الجاحظ المتحجج بالسائل الكثير وهو من الشحاح، ويقول: العرب هاهنا: الدوام^(٩٨).

وفي «الحلية» أن عمر بن الخطاب كان يقول عنه: «كان منجاة نَحْدَأ»^(٩٩)، عرباً^(١٠٠).

وحين ندرك المعنى الصحيح لأن يصح دافعاً عند اللغويين أن ابن عباس لا يشرح شيئاً من الغريب إلا بإشاد شيء من الشعر عليه، نستطيع أن ندرك الأبعاد الحقيقية للمدى الذي بلغته إحاطة ابن عباس بثراث العرب الشعري، ونستطيع بالتالي أن نتصور الحجم المناسب لأهمية مشروعه في زخ «الأدبي» على «الشرعي»، وفي تعزيز فرص الموازنة بينهما، وفي بلورة علاقتها المتفاعلة المثمرة وتطويرها، وهي علاقة لا نخدش «الشرعي» بل نخدمه، ولا نضعف من «الأدبي» بل تدعّمه وتعيده إلى مكانه الذي يليق به.

إننا نستطيع أن نفهم مررات انتشار تلك السمعة عن ابن عباس بين

اللغويين عندما تتابع بدقة ما قبل عنه رضي الله عنه ، وما روي من أحباره ، حول مسيرته الطويلة في التأويل ، حيث كان الشعر ، في تلك المسيرة ، كما قلنا أعلاه ، أحد مصادره الرئيسة .

ولعل من أبرز ما يرد في أخبار ابن عباس مدعياً هذه الفكرة ، وشاهداً قوياً من شواهد ما قصته المشهورة مع نافع بن الأزرق^(١٠١) ، وهي قصة سؤالات يوجهها نافع ليجيب عنها ابن عباس ، ماراً على « نحو مائتين وخمسين موضعاً من الذكر الحكيم »^(١٠٢) ، دون أن يحل بمنهجه المعروف ، وهو الاستناد إلى الشعر في شرح الغريب وتفسيره .

ولا شك أن لتلك السؤالات أهميتها بالنسبة إلى الأدبي ومركره ، والمكانة التي يمكن أن يتساواها في فضاء الثقافة العربية في صورتها الجديدة ، كما أن لتلك السؤالات قيمتها العلمية والتاريخية بالنسبة إلى تجربة ابن عباس . فهي النموذج الأوضح والأمثل لتلك التجربة وهي تظهر ، إلى حد ما ، أوحها من المضاعفات التي مرت بها التجربة ، واستطاعت أن تتجاوزها ، فهي لم تعرقلها أو تقف في طريقها .

لقد أخرج بعض تلك السؤالات ابن الأباري في « الوقف والابتداء »^(١٠٣) ، وأخرج بعضها الآخر الطبراني في معجمه الكبير^(١٠٤) ، وكذلك السيوطي في « الإتقان »^(١٠٥) ، والمبرد في « الكامل »^(١٠٦) ، وأغيشي في « مجمع الزوائد ومنبع الفوائد »^(١٠٧) . كما حقق مخطوطة عنها^(١٠٨) ، د . إبراهيم السامرائي ، ونشرها في كتاب تحت عنوان « سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس »^(١٠٩) ، وأجرت دراسة حولها د . عائشة عبد الرحمن^(١١٠) ، وألحقها محمد فؤاد عبد الباقي في آخر « معجم غريب القرآن »^(١١١) . وتعرض لها أبو تراب الظاهري في كتابه « شواهد القرآن »^(١١٢) .

وليس من الضروري أن نورد هنا، فهي، لكثرتها وتعددتها، ستسفرقنا طويلاً، كما أننا لن نفعل بذكرها في هذا المقام أكثر من تكرارها وإعادة ما سبقنا إليه غيرنا، ولعل من أخير أن نحيل من يريد الاطلاع عليها، أو على نماذج منها، إلى مظانها أو مصادرها الأصلية، وقد أشرنا إلى معظمها أعلاه.

وستظل إحانات ابن عباس على تلك السؤالات أول تجربة تطبيقية مبهجة في الثقافة العربية للقاء الأدبي بالشرعي، وتعاونها المثمر، وهي في الوقت نفسه، التجاوب الطبيعي مع ضرورات فهم الوحي الفهم الصحيح، ابتداءً من تلمس معاني الغريب وانتهاءً بمعرفة «أساليب الكلام»، إذ تصحح الإحاطة بـ «الأدبي» متطلساً من متطلبات إدراك أبعاد الشرعي، وشرطاً من شروطه كما ألمحنا قبل قليل.

فلقائهما أو تأخيها، هكذا، ضرورة لا يحيد عنها، وهي ضرورة تعرضها طبيعة نية الشرعي نفسه، ومكوناته، وأدواته. فلا ننسى أن الوحي كان إعماراً «أديباً» بلاعياً في داته كما سنأتي على ذلك بعد قليل.

الخصومة والتحفظات:

لقد وجدت تجربة ابن عباس هذه رواجاً بين من أدركوا ما أدركه من الإيجابيات العلمية للتأخي بين الأدبي والشرعي ممثلة، هنا، في أول شكل من أشكالها التطبيقية وهو لقاء القرآن بالشعر ضمن المساح والمناخ: شرح الغريب والمساعدة في «معرفة أساليب الكلام». ولكن الأمر لم يخل من جدل، ففي حين كان هناك من يؤيد تلك التجربة ويمجد الاستشهاد بالشعر في التأويل^(١١٣)، كان هناك بالمقابل من لا يرى ذلك.

لقد واجه ابن عباس نفسه شيئاً من هذه «الخصومة» الفكرية في حياته وهناك فريق من الصحابة كانوا يشعرون بشيء من التحرج في التأويل، ومثلهم فريق من التابعين، إذ كانوا يحجمون عن القول في كلام الله بالرأي^(١١٤)، أو تفسيره

بالشعر، «تأدياً» أو خوف الوقوع فيما لم يكن القرآن يقصد إليه»^(١١٥)، ولا شك أن «تأدياً» هذه تعيد إلى الذاكرة مسألة المواجهة الأولى التي مشأت بين القرآن والشعر أثناء التحدي الإعجازي، أو جراء «تنزيه» القرآن نفسه عن أن يكون شعراً، و«تبرئة» الرسول ﷺ من أن يكون شاعراً. كما تعيد إلى الذاكرة أيضاً مسألة وصف من اتبع الشعر أو الشعراء بالعواية (عدا شعر الدعوة وعدا الشعراء المؤمنين). وكلها مسائل عامى منها الشعر العربي والشعراء فيها بعد، ولستين عديدة. وهي وحدها كان بإمكانها فيما يبدو أن تنفي، على الأقل في بدايات الإسلام، أي احتمال للتقارب بين القرآن والشعر، حتى لو كان ذلك من أجل عايات علمية تفيد القرآن والشعر على حد سواء، كما أثبت ذلك ابن عباس نفسه في تخرجه.

ففي الحين الذي كان فيه فريق من الصحابة رضي الله عنهم يصادر، حرجاً أو «تأدياً»، كل ما يمكن أن يوحي بالجمع بين القرآن والشعر أو الأدبي والشرعي أو يؤدي إليه، كان اس عاس بمضي في طريقه مهبطاً كل ما ينبغي من فرص لتحقيق مشروعه الذي يرنكز على تأخي الأدبي والشرعي، ذلك التأخي الذي من أبرر وجوه لقاء القرآن بالشعر على ساحة المشترك المباح بينها وهو اللغة، أو بالتحديد غريبها.

لقد ظهر بين الصحابة في صدر الإسلام فريقان: فريق متحرج من اللجوء إلى الشعر في شرح الغريب ومن هؤلاء عبد الله بن عمر، فقد كان «يأخذ على ابن عباس تفسير القرآن بالشعر». والفريق الثاني: الذين لم يتمحرجوا، وفسروا القرآن حسماً فهموا من الرسول، أو حسب فهمهم اخاص ومن خلال معرفتهم بـ «أساليب الكلام» مقارنة بالشعر العربي وكلام العرب، ومن هؤلاء علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس ومن أخذ عنهما.

وقد وقف ابن عباس على رأس المفسرين الذين اتخذوا من شعر العرب وسيلة

إلى كشف معاني القرآن، وكان علي بن أبي طالب يثني على ابن عباس ويقول: «كأنها كان ينظر إلى الغيب من ستر رقيق»، ومن هؤلاء أيضاً ابن مسعود، وأبي ابن كعب وغيرهما وتبعهم الحسن البصري، وسعيد بن جبير وبجاهد وعكرمة وقتادة والسدس وغيرهم»^(١١٦).

إن ما يتضح هنا، هو أن فيها كان يقوم به ابن عباس «اجترأ»^(١١٧)، على السائد، ونجاوزاً للمألوف. فهو إنما يضع نفسه في المنطقة «المرجوة»، فكيف يعقد هذا اللقاء بين الشعر والقرآن؟ إنها منطقة قد تعضي إلى ما لم يقصد إليه التزليل.

إن عقد اللقاء بين القرآن والشعر غير ممكن، الآن على الأقل، لأن «المواجهة» بينهما ما تزال طرية، ساحنة، أما ما لم يقصد إليه «القرآن فهذا هو موضع الحذر الشديد من الأمانة على الدعوة وعلى الإسلام.

وقد قال أبو بكر الصديق حين سئل عن قوله تعالى: «وفاكهة وأنا»^(١١٨) أي سماء نظلني، وأي أرض تغلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم، وفي ذلك رواية عن عمر بن الخطاب أيضاً وأحرجهما أبو عبيد في الفضائل^(١١٩).

وفي كل الأحوال فإن من الصعب أن يوصف هذا الحذر بغير ما هو أهل له، وهو أنه، حسب منطق الأشياء، موقف صروي لا سد منه لحفظ توازن المعرفة الجديدة، أمام الاتجاه المقابل، الذي يبدو أكثر مرونة، والذي يفنف على رأسه ابن عباس.

ولنا أن نتصور حجم المواجهة الفكرية بين هذين الاتجاهين: الاتجاه الذي يأخذ به ابن عباس، والاتجاه الذي يطهر فيه اسم «أورع الناس» عبد الله بن عمر. ولربما أن ابن عمر بالذات كان يوصف بالورع الشديد لأمر كثيرة منها، تحديداً حذره وتشدده فيما يتعلق بعلمه بالشرعي. والفترة التي وجد فيها ابن

عمر (فترة التأسيس) كان مزاجها العام يميل حتماً إلى أطروحات تتصف بالحدز
والشدة حماية للبناء الذي يصعد. وقد يظهر ذلك المزاج الحدز مثلاً في لقاء نافع
ابن الأزرق بابن عباس نفسه وهو يفسر القرآن مستعيناً بالشعر إذ قال لصاحبه
نجدة بن عريم: «قم بنا إلى هذا الذي يجترى على تفسير القرآن وللفتيا بها لا
علم له به» (١٢٠).

ولكن ابن عباس، على الرغم من كل شيء، كان يمضي في مشروعه، مفيداً
من موقفه عمر وعلي حتماً، ومفيداً أيضاً من منزلته من بيت النبوة، ومفيداً
أخيراً من تفوقه الشديد في علمه بالشرعي. فكل هذه الأشياء كانت تعطيه القوة
والتصميم والاستمرار، كما أنها تعطي أقواله وأفكاره شرعية خاصة بميزة تمنحها
الثقل اللازم، والأهمية الضرورية، حتى وإن أثارت بعض الخلاف.

لا بد أن نتصور بأن الخلاف بين ابن عباس والدين كانوا يرون غير ما يرى لم
يكن خلافاً بسيطاً أو سهلاً، بالنظر إلى موضوعه، وبالنظر إلى شخصه،
وبالنظر إلى غايته، فالموضوع هو القرآن، والشحوص هم كبار الصحابة في
كامل مسؤولياتهم الدينية والعلمية، أما العاية التي يريد أن يصل إليها الجميع
فهي تأويل النص القرآني، وهي أهم ما كان يواجه ذلك الجيل من مسؤولية
يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بمستقبل الإسلام أو الدين الجديد.

إن قوة ابن عباس لا تظهر فقط في كونه قد ضمن النجاح لمشروعه، ولكنها
تظهر أيضاً في أنه استطاع أن يفق بثبات أمام من اختلفوا معه وهم من هم في
موقعهم بين الصحابة، وفي مكانتهم من الإسلام والعلم به.

ويبدو أن ذلك الخلاف ظل مستمراً بين المتحريين والمجيزين إلى ما بعد عهد
الصحابة. فتحرية ابن عباس لم تسلم - كما يظهر - من الانتقاد المستمر، أو على
الأقل إثارة الأسئلة.

فحين نصل إلى القرن الثالث الهجري نرى أن هناك مجموعة من الفقهاء

«الورعين»^(١٢٢)، ويصور ذلك ابن الأنباري حين يقول: «وإنما دعاسا إلى ذكر هذا جماعة لا علم لهم بحديث رسول الله ﷺ ولا معرفة لهم بلسان العرب انكروا على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن»^(١٢٣). وقالوا أيضا: كيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وقد قال الله تعالى: «والشعراء يتبعهم الغاؤون» وقال النبي ﷺ: «لئن يمتلئ جوف أحدكم قبحاً حتى يريه خير من أن يمتلئ شعراً»^(١٢٤).

وهي عودة أخرى إلى نفي إمكانية التقارب أو الالتقاء بين الشعر والقرآن، أو بين كلام الله والكلام الموصوف من اتعنه أو اتبع مشيئه بالغواية. كما أن «أصلية» الشعر في هذا المنهج قد تعيد إلى الأذهان - في نظر هؤلاء - اتهام قريش للنبي ﷺ بأنه شاعر، و«طهم» بأن القرآن نفسه ما هو إلا صيغة من صيغ الشعر.

ولهذا فإن ابن الأنباري يعلق على رأيهم حول جعل الشعر أصلاً للقرآن قائلاً: «وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبين الحرف الغريب من القرآن بالشعر الذي هو من لغته، لأن الله تعالى قال: «إنا جعلناه قرآناً عربياً» وقال: «بلسان عربي مبين»^(١٢٥).

ففي مواجهة الاحتجاج على المشروع برمته، ومحاولة نفيه من أساسه، لم يجد ابن الأنباري غير أن يحصره مسطاً في الغاية التي ذكر، ملتجئاً إلى القرآن نفسه الذي يؤكد انتهاءه إلى اللسان العربي في أكثر من آية، وما الشعر إلا كذلك، فالمشترك هنا هو اللغة وليس أكثر.

إن روح «المواجهة» القديمة بين القرآن والشعر، من حيث وحدة الأصل (كلام الله وكلام البشر)، لم تحفت، تماماً في أذهان بعض المتأخرين، إذ مازلنا لا نعدم الإشارة إليها حتى في القرن الثالث الهجري: فإلى جانب الخط الذي لايرال

يرى بقاء واستمرار مبررات تلك المواجهة ومسوغاتها، كان هناك في الثقافة العربية - التي تشهد نموها المطرد المتتابع أفقياً ورأسياً - حظ مواز آخر يرى، بعد ثبات الدعوة على قواعدها الراسخة، انتفاء الحاجة إلى التعميل على تلك المبررات والمسوغات.

ولا ريب أن الخط الأول كان يقف في مقدمته - كما لاحظنا - بعص الفقهاء «الورعين» أو «المتورعين» مستلمين الراهة من الأجيال التي سبقت، والتي تمتد إلى عبد الله بن عمر أما الخط الثاني فيقف فيه آخرون من العلماء، وبينهم كثير من اللعوين والسحاة^(١٦)، حيث إن هؤلاء (بالذات) قد لمسوا أكثر من غيرهم في نتائج بحوثهم وتجاربهم الثراء الممكن للثقافة العربية، والحضارة الإسلامية بشكل عام جراء تدعيم تأحيي الشرعي والأدبي أو التفاء القرآن بالشعر وتقاربها وتفاعلهما ضمن المباح والمباح. وأصحاب هذا الخط استلموا الراهة، بدورهم، من الأجيال التي مضت، والتي تمتد إلى ابن عباس بعينه، وإلى تجربته التي كانت تحوم - كما يرى المتحرجون - حول المطفة «الخرجة»، وكانت تعيد الوهج إلى «القديم» الذي «مضى».

و«مضى» هنا، وضمن الإطار الواضح هذه النظرة، لا تعني سوى «القطيعة» الكاملة مع سنن الإسلام، حتى ولو لم يباغضه أو يباهض أو يتعارض معه. إن الطريق التي شقها ابن عباس «المجتري» لم تكن إذن طريقاً بعيدة عن «الخصومة» والنقد، وهذا بضيف إلى جرأة التجربة وريادتها وجويتها وفعاليتها وشرائنها قيمة أخرى هي التفاضل مع الضد، مما يمنح المشروع بعينه قوة في الصمود، وطموحاً إلى إثبات الجدوى والوجود، كما يفضي به، في الوقت نفسه، إلى نقاء في النتائج، اتقاء للنقدوا احترازاً من المآخذ.

وقد لاحظنا سابقاً أن مما أقاد ابن عباس في الماضي في مشروعه، فضلاً عن مقدار علمه ومصداقية رأيه، وجود رجال من كبار الصحابة في صفه، وقد كان

في مقدمة هؤلاء عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ولعل نجاح المشروع - فيما بعد - هو الذي دفع - «أورع الناس» عبد الله بن عمر إلى أن لا يخفي اعتداده بإنجاز ابن عباس العلمي لا سيما في مجال التأويل، مما يمكن أن يفهم منه تراجعاً عن موقف صلب قديم كان ينفي مشروع ابن عباس ويصادره، فلقد قال عبد الله بن عمر: «لقد كنت أقول: ما يعجبي جرأة ابن عباس على تفسير القرآن، فالآن علمت أنه قد أوتي علماً»^(١٢٧).

الإعجاز

من «المواجهة» إلى التفاهم (التآخي في ساحة البلاغة)

القرآن، في حقيقة الأمر، ليس مجرد «كلام» في العربية، بل إنه، فوق ذلك، إعمار فيها.

أي إن ذلك «الإعجاز» أصل في «قرآنية» القرآن، فهو أحد أدلة وحيه ونزوله من عند الله. كما أنه تأكيد لـ «مرحعية» القرآن في لغة العرب.

فالقرآن لم يزل «لبسان عربي مبين» فحسب، بل إن اللغة العربية، أبعد من ذلك، أصل في القرآن نفسه. فهي الأخرى، على هذا، حرة أصيل من قرآنيته لأن القرآن في غير العربية ليس قرآناً بل تفسيراً للقرآن.

«وإن كان كذلك فلا وجه لقول من يحيز القراءة في الصلاة بالفارسية، لأنها ترجمة غير معيزة، وإذا جار ذلك لجازت الصلاة بكتب التفسير، وهذا لا يقول به أحد» كما يقول أبو عبيدة^(١٢٨).

مثل هذا الارتباط الوثيق بين لغة العرب والقرآن لاند أن يصنع العلماء - كما حدث مع الصحابي الجليل ابن عباس - أمام مسؤولية دينية وحضارية ضخمة، وهي العناية باللغة، والحفاظ على تراثها، وإعطائه الاعتبار الذي يليق به. لأن

ذلك التراث، في حقيقته وواقعه، لن يساعد فقط على فهم القرآن، بل إنه - فوق ذلك - هو الذي على محكِّه سيبتدى «الإعجاز» ويتضح، فبدونه مستصعب عملية الفهم كما مر بنا. وبدونه أيضًا لن تظهر حقيقة «الإعجاز» وقيمتها كما نقول هنا.

فمهما كانت ظروف «المواجهة» التي نشأت بين الشرعي والأدبي، أو القرآن والشعر، حين الإعجاز وإعلان التحدي للبلاغة العربية والبلغاء العرب إلا أن «التماهم» والتعاون والالتقاء بينهما كلها أمور كانت ضرورية، فيها بعد، لاسيما من أجل خدمة الشرعي نفسه، وبالتحديد من أجل اختبار الإعجاز وإظهاره ودعمه وتأكيده.

إنما حين نتحدث عن بلاغة العرب وفصاحتهم فإن أول ما يتبادر إلى الذهن التكريس على «الشعر» بالذات، لأنه لم يكن للعرب من شكل قولي آخر غيره يستطيع أن يتقدم عليه أو أن يحسد فعلاً ما كان يتباهي به هؤلاء من قوة في الفصاحة وتعمق في البلاغة. إن الأشكال القولية الأخرى (الخطابة والأمثال) تأتي دون الشعر في هذه المسألة. فيما أن التحدي البلاغي في القرآن، كان موجهاً إلى البلاغة العربية أو إلى البلغاء العرب، فهو بمعنى ما موجه إلى الأدبي، أو إلى الشعر ذاته، وإلى مشيبه. فالشعر لم يكن مجرد جزء من تلك البلاغة، بل إنه هو الذي يقف على رأسها، والشعراء لم يكونوا فقط قسماً من أولئك البلغاء، ولكنهم هم الذين يقومون دائماً في الصف الأول بينهم.

إن القرآن حين يتحدى العرب في بلاعتهم وفصاحتهم فإن هذا يعني، بطريق ما، أن الشعر أيضاً معنيٌّ بهذا التحدي، وكذلك الشعراء.

هذه المواجهة الأولى بين «الأدبي» و«الشرعي» أو بين القرآن الكريم والشعر على الرغم مما تدور عليه من «تصادمية» عززتها في بداية البعثة فكرة اتهام الرسول ﷺ بـ «الشاعرية» ورمي القرآن الكريم بـ «الشعر»، كان لابد لها أن

تتحول فيها بعد - بفضل ابن عباس ومن جاء بعده ممن ساروا على نهجه - إلى مستوى من «التواشج» المستند إلى قيم علمية صحيحة ومفيدة .
 لعل ذلك التحدي قد أفرغ من شحنة المواجهة منذ أن سلّم العرب ، سلغاتهم وفصحاتهم ، بـ «إعجاز القرآن» ، ومنذ أن أدركوا أن لا أحد من البشر يستطيع أن يأتي بسورة من مثله . فكان لابد إذن لتلك المواجهة «التصادمية» أن تنتقل إلى مستوى آخر سيكون له ما يليق به من إيجابية ، ومعني أن يكون البليغ من كلام العرب محكّماً للإعجاز نفسه ، واحتيازاً له ، وتأكيّداً عليه (الإقرار بالإعجاز - التفاهم - التعاون) .

إن العلماء الأقدمين قد عرّوا بوضوح عن فكرة أن ادراك أسرار الإعجاز لا يتاح للإنسان إلا بمقدار ما يتقن من (الأدبي) الشعر والحظابة والكتابة^(١٢٩) :
 كما أشاروا ، بمعنى ما ، إلى أن هدف التحدي هو في الدرجة الأولى البلغاء والفصحاء (وفي مقدمتهم ، تلقائياً وضمنياً ، الشعراء) يقول الباقلاني^(١٣٠) «وقد علمنا تفاوت الناس في إدراكه (أي القرآن) ومعرفة أوجه دلالاته ، لأن الأعجمي لا يعلم أنه معجز إلا بأن يعلم عجز العرب عنه ، وهو يحتاج في معرفة ذلك إلى أمور لا يحتاج إليها من كان من أهل صنعة الفصاحة (الأدبي) ، فإذا عرف عجز أهل الصنعة حل محلهم ، وحرى محراهم في توحه الحجة إليه ، وكذلك لا يعرف المتوسط من أهل اللسان من هذا الشأن ما يعرفه العالي في هذه الصنعة» .

إن الأعجمي لا يستطيع أن يدرك بنفسه إعجاز القرآن (اللاعبي) لأنه لا صلة له أصلاً باللغة التي نزل فيها الكتاب . والعربي نفسه لا يستطيع أن يدرك من ذلك شيئاً إلا بقدر ما هو عليه من حس وتدقيق ومعرفة بسلامة العرب المتمثلة - بالدرجة الأولى - في فنون كلامها (الأدبي) ، وبأن في مقدمة ذلك الشعر . فالمتوسط من أهل اللسان لا يدرك من قوة إعجاز القرآن ما يدركه

العجل الخبير بدرجات البلاغة وأسرار النيد . وكلما ارتقى الإنسان في درجات إحاطته بأساليب العرب ارتقى بالمقابل في اكتشاف قوة الإعجاز في كلام الله سبحانه وتعالى . فشرط سبر العصور الحقيقي للإعجاز هو معرفة قيم الإبداع الصميمية في اللغة ، فلا يكفي أن يكون الإنسان عربياً كي يكتشف كل ما في القرآن من إعجاز .

إسألنحسب أن المدعين (والشعراء في أولهم) هم أولى الناس بالكلمة الأخيرة في هذا الشأن ، فهم إما قادرون على أن يأتوا بمثله وهذا لم يحدث ولن يحدث ، أو أنهم غير قادرين وهذا ما حدث . ثم يأتي بعد ذلك المتذوقون القادرون على قياس قيم البلاغة والإبداع . فإدام كلام العرب (الأدبي) على درجات في سلم البلاغة ، وحلاوة الين ، فإن تعوق القرآن يحجب نفسه على تلك الدرجات أو بمقارنته بالساند الممتاز . وحين يعجز عن الإتيان بمثله جميع العرب ، ومنهم البلغاء ، فهذا أقصى ما يمكن أن يصل إليه التحدي من غاية ، ولكن لكي توصح اليد على تفاصيل ذلك الإعجاز وتراكبه فلا بد من تفتيت الإبداع الشري الرافي ، من كلام العرب ، إلى عناصره الأولى ، لمقارنة مكاس القوة في كلام الله بمواطن الصعف ، أو المواطن الأقل قوة ، في كلام البشر . وبعبارة أقرب وأسط . لإطهار مدى الإعجاز في الآيات الكريمة نحن مسوقون إلى فحصها على صوة قواعد الكلام البليغ وقيمه ، ونحن مدفوعون إلى مقارنتها بأرقى ما عرف أهل اللغة من درجات الكلام ، أو مستويات التعبير وهذا ما حدث بالفعل في محاولات التصنيف في البلاغة وكتب الإعجاز . فتللك التصانيف وتلك الكتب إما كان الدافع الأول إليها ، كما يعلن عالماً أصحابها ، تأكيد إعجاز القرآن ، ثم يحجب بعد ذلك الدافع الثاني ، وهو عرض التفتيد للبلغ من الكلام عموماً ، وقد ظل الشاهد دائماً في كل هذه المسائل هو إما من القرآن أو من كلام العرب البليغ (الأدبي ويأتي في مقدمة ذلك الشعر) ، أي من كلام الله المعجز في بلاغته أو من كلام العرب في أرقى صوره ومثالاته

وهكذا يلتقي الشرعي والأدبي (القرآن والشعر) مرة أخرى ولكن في ساحة غير ساحة اللغة والغريب، إنها ساحة البلاغة والبيان والإعجاز والتحدي وهكذا يصبح هذا اللقاء ضرورياً ومهماً ومعيناً، لأنه الطريق الأقرب والأفضل لإظهار الإعجاز والتأكيد عليه تأكيداً علمياً وصحيحاً، مدعوماً بالمثال والدليل، ومرتكزاً على المقارنة والاستنباط.

وبهذا يكون الأدبي في هذا اللقاء الحديدي هو المحك الأول للإعجاز وهو الدليل عليه، تماماً كما كان اللقاء الأول (على مستوى اللغة) محكاً لعرية القرآن وشرح غريبه.

خاتمة

إن ابن عباس هكذا، رائداً وصاحب مبادرة، لم يقصر الحوار، في مستوى ما، بينه، هو نفسه، والقرآن فقط، لكنه جعله يمتد بين «ما مضى» و«ما نزل» مباشرة

إن الانتقال إلى هذا المستوى من التفكير في التواضع بين «ما مضى» و«ما نزل» له إيجابية أخرى واضحة، وهي التعبير الدائم لاستمداد القرآن إلى حارح الفضلاء الديني أو التشريعي، بحيث يظل ثقافة الناس في مختلف مظاهرها ووسائلها وصورها وأشكالها فهو «مرجعية» أولى في البلاغة، كما هو «مرجعية» أولى أيضاً في اللغة، وبالتالي فهو، على هذا النحو، لابد أن يلتقي، ضمن الإطار المباح، مع الإعجاز البشري في محالات اللغة والبلاغة دانيها، فينبول ذلك الالتقاء إلى تصاعل مشعر لا تفق تأثيراته عند مستوى اللغة من ناحية «معجبة»، أو من حيث هي وعاء وشكل، ولكن تذهب إلى مستواها الأعد من حيث هي «فكر» وشفافية، ونساج في «التعبير» وتام في الإبداع، من داخله وفي صميمه.

إن الارتباط الوثيق بين لغة العرب وكلام الله هو، إذن، مشبته إغية، وكان لابد من تطوّر هذا الارتباط، واستثماره الاستشار الصحيح.

فتأخي «الشرعي» و«الأدبي» عند ابن عباس وفي تجربته، هو الآخر، أصل في الثقافة العربية بل الحضارة الإسلامية برمتها.

إن ابن عباس لم يكن فقط الأكثر توفيقاً بين معاصريه في إدراك الأبعاد الحقيقية لهذا الارتباط بين اللغة العربية والقرآن، أو بين تراث العرب وكلام الله سبحانه وتعالى، لكنه كان، فوق ذلك، الأجرأ في تطويره، وتطبيقه في إجازته العلمي.

وهكذا طلت الثقافة العربية، منذ ابن عباس، تمشي على ساقين متواريتين وليست واحدة: «الشرعي» و«الأدبي». ولنا ندري كيف كان من الممكن أن يصير إليه مستقبل هذا الأخير بدون تجربة ابن عباس. وبدون خطوته الأولى، في مواجهة التجهّم الذي كان يبديه «المتحرّحون» إزاءها وإيها لا شك، تجربة أعطت للشعر خصوصاً قيمة كان قد أصابها بعض الاهتزاز أو الارتباك، حين ظهور الإسلام: خرجاً من دعوى التماثل بين الوحي والشعر.

أو نتيجة الإهمال الذي تعرض له الشعر نظراً لانشغال العرب عنه بالقرآن والفتوحات^(١٣١).

إن الشعر إضافة إلى كل ذلك لم يستطع، فيها يبدو، أن ينعتق من صفة «الغواية» التي انتصفت من «بشعته»، أو يشع مشبه، مقتضى ما ورد في القرآن الكريم نفسه: «والشعراء يتبعهم الغاؤون»^(١٣٢). حتى وإن كان المقصود هنا، حسب بعض الآراء، الشعراء المشركين في مكة، إلا أن الأمر لم يكن ليخلو من نفّيس ساخن يبطال الشعر كله حسب آراء أخرى.

إن الأدبي، بمعنى أشمل، هو النتاج الجماعي لثقافة ماثلة، قائمة، لها «ماضٍ»، ولها «حاضر» متصل بذلك الماضى. والإسلام في واقع الأمر لم يقطع جميع صلاته بالجاهلية، فقد أبقى على العديد من مظاهرها، وقيمها التي لا

تناقصه أو تتعارض معه ، ومن ذلك الموروث الأدبي وفي مقدمته الشعر ، الذي ظل المرشح الوحيد القادر على أن يعكس حقيقة الوجدان العربي ، وما يعتلج فيه من رؤى ومواقف وتطلعات ، وما ذلك إلا لأنه ظل الشكل التعبيري الأمثل والمنسب على كل ما سواه من ألوان التعبير الأخرى التي عرفها العرب ، وهي قليلة .

وإن غاية «الإعجاز» لم تكن بحال مصادرة الآخر . كما أن أبعاد التجهم ومبرراته المرحلية لم تكن نفيًا كاملاً ، أو إلغاء مطلقاً للأدب ومحاربه والقضاء عليه . إن من مصلحة «الإعجاز» أن لا يُصادر الشعر أو يضعف ، فهو أبرز محكات الإعجاز - كما مر بنا - ، وهو النموذج الأمثل للبلاغة العربية في الإنتاج الشري ، كما أن موقف الإنكار ليس له إلا أن يقف عند حدود منع الخلط بين التنزيل والشعر . أو بين كلام الله المعحر وما هو دون ذلك . أو بين الـ «ما مضى» والـ «ما نزل» . . دفعًا لمحاولات الطعن في مسألة الوحي برمتها .

إن مشروع ابن عباس هذا ، بمعنى ما ، وفي نتائجته النهائية ، أدى لاشك ، إلى حفظ القرآن وصيانتة ، فظل متدارسًا مفهوميًا في بلاده التي نزل بلسان أهلها وفي غير بلاده ، لاسيما حين ابتعدت به الشقة عن الحجاز وقلب الجزيرة في العراق وفارس والشام وغيرها من الأمصار الإسلامية الجديدة . كما أنه ، في الوقت نفسه ، حفظ العربية^(١٣٣) لاسيما بعد الامتداد الكبير الذي عرفه الفتح الإسلامي ، بحيث اتسعت آفاق الامبراطورية الجديدة ، فاختلط العرب بغيرهم من الأعاجم ، الذين أقبلوا بدورهم على الإسلام ، وعلى كتابه ، وعلى لغته ، مما كان له حتمًا إيجابيات كبيرة من حيث تعدد موارد الحضارة الفكرية ، والنهضة الثقافية عند العرب ، ولكن ذلك ، بالمقابل ، لم يخل من سلبات كانت تنذر بأشد الأخطار ، لاسيما فيما يتعلق بوضع اللغة العربية ، ومستقبلها ، وما تتعرض له من انتهاكات ، واختراقات أعجمية ، وتبذُل .

لقد تعززت أكثر فأكثر، منذ ذاك، الحماسة للتفسير وتأويل الكتاب، وشرعت تنامي أجيال المفسرين، أو أصحاب التفسير، الذين كان عليهم أن يقربوا «النص» القرآني إلى الأفهام الحديثة.

وكان لا بد أن ينبثق عن هذه الحركة أنشطة وعلوم أخرى مساعدة، تهدف إلى حفظ العربية من الأعجمية، وسلامة «الكتاب» من اللحن، فنهض جيل اللغويين والنحويين للجمع والاستقراء والتعديد.

إن من أول وأبرز الرجال الذين يقفون في أصل هذه الحركة الثقافية، في تشعباتها المختلفة، ابن عباس نفسه، ليس فقط كرائد هذا من رواد حركة التفسير، حيث أشعل جذوة العلم الجديد، ولكن أيضًا بما طبقه هو في منهجه: من عقد اللقاء بين الشرعي والأدبي، ومن إحياء لـ «مامضى»، واهتمام به، إذ ظل هذا الأخير - فيما بعد - موضوعًا من الموضوعات الكبرى التي تأخذ بالقدر الأكبر من اهتمام الباحثين والعلماء القدماء. (١٣٤).

لقد كان لابن عباس، الفضل الأول في شق الطريق أمام اللغويين في مقام الاستفادة من الأدبي (الشعر بالذات) في بناء منهج العربية بصورة عامة وفي مجال الشرح المعجمي بصورة خاصة (١٣٥). بل «لقد صار الاستشهاد بالشعر بعد ذلك عامًا لدى كل المدارس النحوية، وعدد الشواهد الشعرية في كتب النحو أكثر من عدد الآيات القرآنية» (١٣٦).

لقد مهد أمام هؤلاء ميدانًا واستغل لتطوير معارفهم وأبحاثهم وما هم يتخذون من غريب ألفاظ القرآن، ولعنته، وتراكيبه ميدانًا لهم، لقد حاولوا التعرف على ألوان الغريب في الألفاظ، فهي إما عربية أصيلة، أو دحيلة فارسية أو نبطية أو حبشية أو يمنية، أو رومية، أو غيرها من لغات البلدان المحيطة بجزيرة العرب، والتي أنثرت في لسانهم بحكم التلاصق والتجارة وغيرها. وقد حاول جماعة علماء العرب أن يشتوا عربية الألفاظ (١٣٧).

إننا نلمس لقاء الأدبي بالشرعي، في وقت متأخر، في مصنفات البلاغة والنقد وكتب الإعجاز.

والإعجاز هو الموضوع الذي ظل الحديث عنه متواصلًا إلى أن طهر في مؤلفات مستقلة بذاتها، لا سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين^(١٣٨).

وفي كل تلك المصنفات والكتب إن لم يكن الشاهد البلاغي من القرآن فهو من الشعر، وكأن لقاء القرآن بالشعر، هنا، يكشف - كما أوضحنا سابقًا - عن مشترك آخر مباح بينهما، أو أنه يربح الستار عن أرضية جديدة يلتقيان فوقها.

وهي «البلاغة» في صورتها المثلث المتساهية عند العرب، دون مساس بإعجازية القرآن وتفوقه الذي لا ينزاع. بل لعل من الدوافع الرئيسة إلى البحث في هذه المسألة، كما مر بنا، هو تأكيد تلك الإعجازية، إلى جانب التقعيد لبلاعية عربية جديدة، تحولت إلى علم يحوم في نقولات البلاعيين، وينقل في نظائرات أهل النقد وعلى ألسنة أصحاب الأدب.

لقد كان موضوع هؤلاء جميعًا هو القرآن - يشرحون عربيته بالشعر، والمثل، والكلام الفصيح ليقاربوا بينه وبين كلام العرب^(١٣٩).

وإن موضوعهم أيضًا هو الشعر، إذ أفردوا له المصنفات الخاصة به، بعد أن جمعوه، فاعتنوا به وعكفوا على دراسته^(١٤٠).

وهذا المشروع برمته (مد ابن عباس)، مهما بدت غايته الأولى على أنها لخدمة «الشرعي» / القرآن تحديداً، إلا أنه كان له مردوده الإيجابي على قيمة «الأدبي» الشعر، ومنزلته من الخسارة والتاريخ. فهذه الحركة أعادت إليه، بالتأكيد، اعتباره، ووضعت حيث يستحق بين أوليات المعرفة الضرورية.

إنه مهما بدا عليه الاهتمام بـ «الأدبي» أو القديم من ثانوية في الهدف، إذ قد يظهر لأول وهلة أنه لم يعثر به في بداية الأمر لذاته، إلا أن الوضع لا يخلو من إيجابيات قطعية حاسمة، كان بعضها ما ألمحنا إليه أعلاه.

إن تجربة ابن عباس، هكذا، لم تقف عند مستوى التأويل، بل تحولت في الثقافة العربية كلها، فيما بعد، إلى ملهم علمي، مل مصدر من المصادر المهمة في الإحصاء. وهذا هو العدد الآخر المهم في أبعاد تجربة ابن عباس الشرة الغنية.

إن مشروع تأخي الأدي والشرعي لم تقتصر أهميته على التفسير، ولم تتوقف تأثيراته عند مرحلة ابن عباس نفسها، بل لقد أخذ يسري، هذا كله، في شرايين الثقافة العربية إلى عصور جذاً متأخرة، ولعله هو بالذات الذي أكسب تلك الثقافة قوتها وثباتها، وهو الذي منحها مذاقها المريد وهويتها الخاصة.

فابن عباس، إذن، لا ينسب إليه الفضل في مجرد عقد اللقاء الأول بين القرآن والشعر، ومن ثم بلورة المشترك المباح بينهما (الغريب) وتطويره ولكن ينسب إليه الفضل أيضاً في أنه هو الذي، بفعله ذاك، أضاع السبيل، ومهد الطريق، أمام العلماء والباحثين، ليقطفوا، فيما بعد، ثمرات تأخي «الأدي» و«الشرعي»، ليس في مجال اللغة وغريبها فحسب، ولكن أيضاً في البلاغة والنقد والنحو والصرف وغيرها من علوم العربية الأخرى.

إن مشروع ابن عباس، في امتداداته المختلفة، قد دفع إلى تعميق الفهم الإيجابي الثمر لعلاقة القديم بالجديد. . . الـ «ما مضى» بالـ «ما نزل». . . السوحي بالتاج الحماعي لثقافة ماثلة، متصلة، لم يكن من أهداف الإسلام القضاء على كل مظاهرها وقيمها.

وفي جملة، لقد تحولت تجربة، ابن عباس إلى محرك حقيقي وأصيل لكل التطورات التي شهدتها الثقافة العربية في معارفها المختلفة. . . فالشرعي دائماً هنا. وكذلك الأدي.

هكذا يجب أن يحدد موقع ابن عباس من الثقافة العربية، وهكذا يجب أن يفهم مشروع الذي ابتداء بين المؤسدين والمعارضين، أو بين المريدين والمناوئين، أو بين المجتدين والمحافظين «الورعين»

المواضع

- (١) قال مسلم بن خالد الزنجي المكي، عن صحيح عن مجاهد عن ابن عباس قال: لما كان رسول الله ﷺ في الشعب، جاءه أبي بلال رسول الله ﷺ فقال له: يا محمد! أرى أم الفضل قد اشتمت على حل، فقال: لعن الله أن يقر أعينكم، قال، فلما ولدني أتى أبي رسول الله ﷺ وأنا في حرفة فحكى سريته قال مجاهد: فلا يعلم أحدًا حكمه رسول الله ﷺ سريته غيره. والواقدي يدعي عليه الإجماع. وقال عن طريق شعبة عن ابن عباس أنه قال: ولدت قبل الهجرة ثلاث سنين ونحن بالشعب، وتوفي رسول الله ﷺ وأنا ابن ثلاث عشرة سنة. ثم قال الواقدي: وهذا ما لا خلاف فيه بين أهل العلم. راجع ابن كثير، البداية والنهاية، ط ٣٤ (بيروت: مكتبة المعارف ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) ج ٨ ص ٢٩٥، وابن حجر العسقلاني، الإصانة، ط ١ (القاهرة ١٣٢٨) ج ٢، ص ٣٣٠ ود مصطفى الخرس، عدا الله بن عباس، ط ٣ (دمشق: دار القلم ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م)، ص ٢٢، يذكر عددًا من الروايات حول تاربع ولادة ابن عباس وهي حبة تدور في فلك الفترة ذاتها وهي ظهور الإسلام أو قبل الهجرة بحمس سنين أو أحبات ثلاث.
- (٢) محمد يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، تحقيق نايف العباس ومحمد علي دوله (دمشق: دار القلم ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) (ج ٢، ص ٤٨ - ٤٩ وح ٣، ص ٢٥٩، وابن سعد، الطبقات، (بيروت: دار صادر د. ت)، ج ٢، ص ٣٦٩.
- (٣) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٥٩، وابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٧٠.
- (٤) الكاندهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٥٩ - ٢٦٠، وابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٧٠.
- (٥) افيمى، مجمع الروايات ومنبع الفوائد، (القاهرة: دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م) ج ٩، ص ٢٨٥، انظر ابن الجوزي، صفة الصموة، ج ١، ص ٣٧٩، وانظر أيضًا ابن حجر العسقلاني، الإصانة ج ٤، ص ٣٠ والتهذيب، (د. م. دار الكتاب الإسلامي د. ت) ج ٥، ص ٢٧٨، وابن الأثير، أمد العانة، ج ٣، ص ٢٩٤.

- (٦) انظر سير السلاء للذهبي، ج ٣، ص ٢٢٤.
- (٧) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٢٩٦.
- (٨) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٥، وبمن المصدر ص ٣٧٠، وابن الحوري، صفة الصنعة، ج ١، ص ٣٧٩، ونجد منه في ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٢٧٨، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ج ٣، ص ١١١.
- (٩) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٥، ابن حجر العسقلاني، الإصانة، ج ٢، ص ٣٣١، فتح الباري تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن مبار (السعودي): رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، د. ت. ح ١، ص ١٣٥. .
لقد دعا له الرسول ﷺ في مناسبات عدة انظر النحاري Les Traditions islamiques (أبريل ١٨٦٢ - ١٩٠٨) ج ٢، ص ٦٢٢، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٤٠، وروي أن جبريل رآه عبد الله ﷺ فقال له: «إيه كائن حر هذه الأمة فاستوص به خير؟» انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن تحقيق محمد شريف سكر ومصطفى القصاص (بيروت: دار إحياء العلوم ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧) ج ٢، ص ٥٣٠ ونجد معناها في ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ج ٥، ص ٢٧٩ والخافظ الأصمهاشي، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣١٦، وبيت ابن عباس أحياناً عند خالته ميمونة رضي الله عنها فبصع لرسول الله ﷺ مرة وصووه، ويقول «من وضع هذا؟» فتقول ميمونة، «عبد الله؟» يقول رسول الله ﷺ «اللهم فقه في الدين، وعلمه التأويل» انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٢، ص ٣٦٥، ابن حجر العسقلاني، الإصانة ج ٢، ص ٣٣١، وابن الحوري، صفة الصنعة، ج ١، ص ٣٧٩ وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٩٦ وورد نحوه، بدون، وعلمه التأويل في كتاب «اللزول والمرحان» فيما اتفق عليه الشرحان، ج ٢، ص ٢١١ وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: «دعا رسول الله ﷺ لعبد الله بن عباس فقال: اللهم بارك فيه واشرمه» ابن الحوري، صفة الصنعة، ج ١، ص ٣٨٠، وجلال الدين السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣٠، وابن حجر العسقلاني، الإصانة، ج ٢، ص ٣٣١.

(١٠) الهشيمي، مجمع الروائد ومسح العوائد، ج ٩، ص ٢٧٦ وانظر في هذا المعنى شمس

الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ، ح ١، ص ٤٠

(١١) البحاري، ح ١، ص ٤٥، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ح ٨، ص ٢٩٧ وسير النبلاء، ج ٣، ص ٢٢٥.

(١٢) الحشمي، مجمع الروائد ومسح العوائد، ح ٩، ص ٢٧٦

(١٣) ابن الخوري، صفة الصفة، ح ١، ص ٣٧٩ أخرجه الزمدي وابن ماجة وورد بلفظ اللهم علمه الحكمة، انظر في هذا الحفاظ الأصهب، حلية الأولياء، ح ١، ص ٤١٥، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ح ٧، ص ١٠٠، وابن الأثير، أسد الغابة، ح ٣، ص ١١١

(١٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ح ١، ص ١٣٥.

(١٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ح ٧، ص ١٠٠.

(١٦) السير، ح ٣، ص ٣٤٤ (نقده الحسن بكار، ابن عباس مؤسس علوم العربية، ط ١، جدة: مكتبة السوادى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)

(١٧) قارن: ابن سعد، الطبقات، ح ٢، ص ٣٦٦، وقارن أيضاً ابن الخوري، صفة الصفة، ج ١، ص ٣٧٩.

(١٨) انظر ابن سعد، الطبقات، ح ٢، ص ٣٦٩، والحافظ الأصهب، حلية الأولياء، ح ١، ص ٣١٨

(١٩) الكاشف، ح ٢، ص ٢٥٩، ومثل هذا في ابن كثير، البداية والنهاية، ح ٨، ص ٣٠٠.

(٢٠) انظر ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ح ٢، ص ٣٣٣، وحبر الدين الرزكلي، الأعلام، ج ٤، ص ٩٥.

(٢١) ابن الخوري، صفة الصفة، ح ١، ص ٣٨٠ وتجد معه في ابن سعد، الطبقات، ح ٢، ص ٣٦٥ والحافظ الأصهب، حلية الأولياء، ح ١، ص ٣١٧، وابن حجر

العسقلاني، الإصابة، ح ٢، ص ٣٣٢ والسيوطي، الإنفاق، ح ٢، ص ٥٣١

(٢٢) ابن سعد، الطبقات، ح ١، ص ٣٧٠، وانظر في هذا المعنى، ابن الخوري، صفة الصفة، ج ١، ص ٣٨٠.

(٢٣) المبرد، الكامل، ج ٣، ص ٣٤٤.

(٢٤) راجع قصة عمر مع شبح من سي هذيل في تفسير قوله تعالى: «أو يأخذهم على

نحوه في القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة، ١٣٦٣هـ/ ١٩٤٤م)
ج ١٠، ص ١١٠-١١١، أحمد أمين، فجر الإسلام، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب
العربي ١٩٦٩م) ص ١٩٦، أن تراث الطاهري، شواهد القرآن، (جدة: النادي
الأدبي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م) ج ١، ص ١١

(٢٥) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ١١١

(٢٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣، وانظر في هذا المعنى الزركلي،
الرهسان، تحقيق محمد أنسو الفصل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية
١٣٩١/ ١٩٧٢م) ج ٢، ص ١٥٧.

(٢٧) الكاسدهلوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦١، وأنس سعد، الطغاف، ج ٢،
ص ٣٧١.

(٢٨) ابن حبي، المحتسب في تبيين شواهد القراءات، ج ٢، ص ٣٤٢ نقله د. بكر، ابن
عباس، ص ٢١.

(٢٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، وحبر الدين الزركلي، الأعلام، ط ٥
(بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٠) ج ٤، ص ٩٥

(٣٠) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠١، الكاسدهلوي، حياة الصحابة، ج ٣،
ص ص ٣٦٠-٣٦١، أنس سعد، الطغاف، ج ٢، ص ٣٦٨، ابن الأثير، أسد
الغابة، تحقيق محمد إبراهيم السب، ومحمد أحمد عاشور، ومحمود عبد الوهاب فايد
(القاهرة: دار الشعب د ت) ج ٣، ص ص ١١١-١١٢

(٣١) حبر الدين الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٩٥

(٣٢) الخطيب المعدادي، تاريخ معداد (بيروت د ت) ج ١، ص ١٧٤ وانظر أيضاً
ابن حجر العسقلاني، الإصانة، ج ٢، ص ٣٣٣ وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨،
ص ٣٠١

(٣٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، الخافظ الأصبهاني، حلية الأولياء،
(القاهرة: دار الريان ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ج ١، ص ٣٢٠، ابن حجر العسقلاني،
الإصانة، ج ٢، ص ٣٣٣، وأنس الحوري، صمة الصموة، تحقيق إبراهيم رمضان،
وسعيد اللحام (بيروت: دار الكتب العممية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م) ج ١،
ص ص ٣٨١-٣٨٢.

(٣٤) ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٣٥) الميمني، مجمع الروائد، ج ٩، ص ٢٧٦، الكاسدهلوي، حباة الصحابة، ج ٣، ص ٢٥٩، وابن الجوزي، صفة الصفوة، ح ١، ص ٣٨٠، ابن حجر العسقلاني، التهذيب، ح ٥، ص ٣٧٨، والإصابة، ح ٢، ص ٣٣٢، ابن كثير، البداية والنهاية، ح ٨، ص ٢٩٥، السيوطي، الإنفاق، ج ٢، ص ٥٣٠.

(٣٦) الميمني، مجمع الروائد، ح ٩، ص ٢٧٦.

(٣٧) أي ما بلغ أحد منا عشر ما عتله.

(٣٨) ابن سعد، الطبقات، ح ٢، ص ٣٦٦، ابن كثير، البداية والنهاية، ح ٨، ص ٣٠٠، ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢، والتهذيب، ج ٥، ص ٢٧٨، وفتح الساري، ح ٧، ص ١٠٠، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ح ١، ص ١٧٤، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ح ١، ص ٤٠، الكاسدهلوي، حباة الصحابة، ح ٣، ص ٢٥٩، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ح ١، ص ٣٨٠.

(٣٩) ابن سعد، الطبقات، ح ٢، ص ٣٦٦، الذهبي، الحفاظ، ح ١، ص ٤٠، ابن حجر العسقلاني، فتح الساري، ح ٧، ص ١٠٠.

(٤٠) في قوله تعالى ﴿وَلَا طَعَامَ إِلَّا مِنْ غُسْلَيْنِ﴾ سورة الحاقة، الآية ٣٦

(٤١) في قوله تعالى ﴿وَحَسْبًا مِّنْ لَّدُنَّا وَرَكَاةٌ وَكَانَ تَقْبًا﴾ سورة مريم، الآية ١٣

(٤٢) في قوله تعالى ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ أَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ سورة التوبة الآية ١١٤ وفي قوله تعالى ﴿إِنْ إِبْرَاهِيمَ حَلِيمٌ أَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ سورة هود، الآية ٧٥

(٤٣) في قوله تعالى: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» سورة الكهف، الآية ٩.

(٤٤) السيوطي، المهر، تحقيق محمد حاد المولي وعلى محمد الجدي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (القدوة دار إحياء الكتب العربية د ت) ج ٢، ص ١٩٢، الإنفاق، ح ١، ص ٣١٤، وانظر ابن كثير، البداية والنهاية، ح ٨، ص ٣٠٣، السيوطي، الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤٥) الميمني، مجمع الروائد ح ٩، ص ٢٨٤، ابن الجوزي، صفة الصفوة، ح ١، ص ٣٨٣.

(٤٦) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ح ١، ص ٣٨٢، وانظر في هذا المعنى الكاسدهلوي،

- حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠، اس كثير، لُداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣، اس
حجر العسقلاني، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠
(٤٧) د مصطفى الخرن، عبد الله بن عباس، ص ١١٠.
(٤٨) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨ وانظر في هذا المعنى اس ححر العسقلاني،
الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢.
(٤٩) اس ححر العسقلاني، التهذيب، ج ٥، ص ٢٧٨، وفتح اساري - بلفه آخر - ج ٧،
ص ١٠٠
(٥٠) اس ححر العسقلاني، الإصابة، ج ٢، ص ٣٣٢
(٥١) اس ححر العسقلاني، فتح الباري، ج ٧، ص ١٠٠
(٥٢) الهبشي، مجمع الروائد، ج ٩، ص ٢٧٧، واخافظ الأصهب، حلية الأولياء، ج ١،
ص ٣١٨، والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١، وفي البيان والتبيين للمجاط
(ج ١، ص ٨٥) أنه قيل للحسن يا أبا سعيد، إن قومًا رعموا أنك تدم اس
العاس، قالوا فكى حتى حصلت لحينه، ثم قال ' إن اس عاس كان من
الإسلام ممكن، إن اس عاس كان من القرآن ممكن الخ .
(٥٣) الهبشي، مجمع الروائد ومسح لموائد، ج ٩، ص ٢٧٧، والحافظ الأصهب، حلية
الأولياء، ج ١، ص ٣١٨.
(٥٤) الطاري، التفسير، ج ١، ص ٩٠ بلفه مصطفى الخرن، عبد الله بن عباس،
ص ١١١.
(٥٥) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٨.
(٥٦) الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٥٧.
(٥٧) جورجى ريدان، ندرج آداب اللغة العربية، (القاهرة - دار الهلال ١٩٥٧) ج ١،
ص ٢٣٧
(٥٨) فاروق - جولد تسهر، المذاهب الإسلامية في التسير، ص ٦٩ بلفه محمد رعدول
سلام، نشر القرآن في تطور النقد العربي، ط ٣ (القاهرة - دار المعارف
١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م) ص ٣٢.
(٥٩) د عبد الله سلقيني، عبد الله بن عباس، ص ١٠٧
(٦٠) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

(٦١) سورة الزحرف، الآية ٣.

(٦٢) سورة إبراهيم، الآية ٤.

(٦٣) أبو عبيدة، مدار القرآن، تحقيق محمد فوزي سركيس ط ١ (القاهرة: الخديجي ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م).

(٦٤) د محمد رعلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

(٦٥) أبو تراب الطاهري، شوهة القرآن، ج ٨، ص ٨. والمقصود بأعراب القرآن هو تفسيره وفهمه.

(٦٦) أحمد أمين، فجر الإسلام، ج ١، ص ٢٣٧.

(٦٧) انظر السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٦٩.

(٦٨) انظر ابن سعد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٢٢، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ص ٤٠.

(٦٩) السركسي، الرهان، ج ١، ص ٨، ابن حجر عسقلاني، الإصانة، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٧٠) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٢، حافظ لأصبهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣٢٠، نكدهوي، حياة الصحابة، ج ٣، ص ٢٦٠.

(٧١) ابن عباس رضي الله عنهما لا يعني ذلك بقول "كأن القرآن أعجمي إلا أرتفع عسلين، وحسنا، ولأواه، والرفيع" انظر السيوطي، المهرج، ج ٢، ص ١٩٢، وابن كثير البداية والنهاية، ج ٨، ص ٣٠٣.

(٧٢) يقول أحمد أمين (فجر الإسلام، ص ١٩٢) "ووفق ذلك فهي القرآن أدب كثيرة لا يكفي في فهمها معرفة أبعاد مدعة وأمت نسف، مثل "وعد ذات صبحا"، "والداريت دروا"، وما أراد باللبني العنبر في قوله تعالى "والبحر وبان عشر" وما أراد بسله بقدر "إلى كثير من أمثال ذلك" إلى أن يقول "ليس يكفي في فهمها معرفة اللغة، أنه يقول "أحق أن من سمي أن لصاحبه رضى الله عنهم كانوا يتفاوتون مقدرة في فهم القرآن ومعرفة معانيه".

(٧٣) د محمد خير اخنوسي، المفصل في تاريخ النحو، ط ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ) ص ١٩، ٣٠.

(٧٤) سورة النحل، الآية ١٤٧.

(٧٥) أنشاطي، المفاتيح، ج ٢، (القاهرة: المطبعة الرحبية) ص ٨٧ - ٨٨، وانظر

أحمد أمين، فجر الإسلام ص ١٩٦، أما تراب الظاهري، شواهد القرآن ح ١، ص ١١.

(٧٦) الزركشي، البرهان، ح ١، ص ٢٩٣، والسيوطي، الإنقاذ، ج ١، ص ٣١٤.

(٧٧) سورة الأعراف، الآية ٨٩.

(٧٨) الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، السيوطي، الإنقاذ، ج ١، ص ٣١٤.

(٧٩) الخطابي، بيان إعدام القرآن، تحقيق محمد حبيب الله ومحمد رعلول سلام (القاهرة :

١٩٦٨م) ص ٣٤، الزركشي، البرهان، ح ١، ص ٢٩٥، وانظر في موضوع الأصمعي هذا السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٨٠) سورة يوسف، الآية ٣٠.

(٨١) أما ابن عباس فقد بين ما يراه من معنى « شععها حنًا » لاحقًا في ذلك الـ الشعر، فقد

روى أن مافعًا قال : « يا ابن عباس أحبرني عن قول الله عز وجل : « قد شععها حنًا »

قال : « الشعاف في القلب في اللياط، يقول : قد امتلأ قلبها من حب يوسف. قال

وهل تعرف العرب ذلك ؟ قال : نعم، أما سمعت مابغة بني ديان وهو يقول :

وفي الصدر حب دون ذلك داخل دخول الشغاف غيبته الأصالع

انظر د. إبراهيم السامرائي، سوالات مافع من الأزرق إلى عبد الله بن عباس (بغداد،

مطبعة المعارف ١٩٦٨) ص ٤٢.

(٨٢) السيوطي، المزهري، ج ٢، ص ٣٢٥.

(٨٣) السيوطي، الإنقاذ، ح ١، ص ١٤٢.

(٨٤) الشاطبي، الموافقات، ح ٣، ص ٣٤٨.

(٨٥) الزركشي، البرهان، ح ٢، ص ١٦٤ وفي المصدر نفسه (ح ٢، ص ٧٤) « أن ابن

عباس قال : أسرت الله القرآن على أربعة أوجه - حلال وحرام، ووجه لا يسمع أحد

جهاته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله »

(٨٦) دائرة المعارف الإسلامية، مادة « سر » مقال : أمين الخولي.

(٨٧) قارن : أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٨٨) ابن فارس، الصحاح، تحقيق أحمد صقر (القاهرة ١٩٧٧م) ص ٤٣.

(٨٩) ابن سعيد، الطبقات، ج ٢، ص ٣٦٧.

(٩٠) السيوطي، الإنقاذ، ح ١، ص ٣٢٦، ومحمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن

- ط ٢ (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م) ص ٢٣٥ ، وروى ذلك أبو عبيد في فضائله انظر أبا تراب الظاهري ، شواهد القرآن ، ج ١ ، ص ١٠ .
- (٩١) السيوطي ، المزهج ٢ ، ص ٣٠٢ ، الزركشي ، البرهان ، ج ١ ، ص ٢٩٣ ، وأبو تراب الظاهري ، شواهد القرآن ، ج ١ ، ص ١٠ .
- (٩٢) انظر د . عبد الكريم الحسن بكار ، ابن عباس مؤسس علوم العربية ، ص ١٢٦ .
- (٩٣) المبرد ، الكامل ، تحقيق محمد أحمد الدالي ، ط ١ (بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م) ج ٣ ص ١١٤٩ .
- (٩٤) انظر د . عبد الكريم الحسن بكار ، ابن عباس ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .
- (٩٥) ابن كثير ، البداية والنهاية ج ٨ ، ص ٣٠٢ . ابن حجر العسقلاني ، الإصابة ، ج ٢ ، ص ٣٣٣ .
- (٩٦) الجاحظ ، البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت : دار الجليل ، ودار الفكر د.ت) ج ١ ، ص ٣٣٠ .
- (٩٧) انظر في هذا المعنى الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج ٤٠ ، ص ٤٠ وانظر أيضًا ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ١ ، ص ٣٨٢ ، والعسقلاني ، الإصابة ، ج ٢ ، ص ٣٣٣ ، والكاتدهلوي ، حياة الصحابة ، ج ٣ ، ص ٢٦٠ .
- (٩٨) الجاحظ . البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٨٥ وانظر كذلك المصدر نفسه ص ٣٣١ .
- (٩٩) النجد (حركة) من نجد الماء إذا سال .
- (١٠٠) الحفاظ الأصبهاني ، حلية الأولياء ، ج ١ ، ص ٣١٨ .
- (١٠١) هو نافع بن الأزرق بن قيس الخروزي ، وكان رأس الأزارقة ، وإليه نسبوا . وقد توفي سنة ٦٥ للهجرة . راجع المبرد ، الكامل ، ج ٢ ، ص ١٧٢ - ١٨١ ، والأصبهاني ، الأغاني ، ج ٦ ، ص ١٤٢ ، انظر د . إبراهيم السامرائي سؤالات نافع ... ، ص ٥ .
- (١٠٢) د . عبد الكريم الحسن بكار ، ابن عباس ، ص ٦٣ .
- (١٠٣) ابن الأنباري ، الوقف والابتداء ، ج ١ ، ص ٧٦ - ٩٨ .
- (١٠٤) السيوطي ، الإتقان ، ج ١ ، ص ٣٢٦ .
- (١٠٥) السيوطي ، الإتقان ، ج ١ ، ص ٣٢٦ ، وما بعدها .
- (١٠٦) المبرد ، الكامل ، ج ٣ ، ص ٢٢٢ .

- (١٠٧) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٦، ص ٣٠٣، وج ٩، ص ٢٧٨.
- (١٠٨) يقول د. إبراهيم السامرائي، سوالات نافع...، ص ٦: «وقد آثرت أن أنشر هذه المسائل لمكانها التاريخي في علم التفسير، ولأنها لم تنشر كلها (...). ومن أجل ذلك عمدت إلى نشر المسائل كلها كاملة كما وردت في الأصل المخطوط في دار الكتب المصرية ١١٦ مجاميع م (انظر فهرس الكتب العربية الموجودة في الدار لغاية سنة ١٩٢١م الجزء الثاني) ولقد اعتمدت على مصورة هذا الأصل المخطوط الموجود في خزانة المجمع العلمي العراقي وهو ضمن مجموع برقم ٩٦/م».
- (١٠٩) نشر في بغداد (مطبعة المعارف) ١٩٦٨م.
- (١١٠) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣.
- (١١١) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ٦٣. ود. إبراهيم السامرائي، سوالات نافع...، ص ٦ حيث يقول: «ومن المفيد أن أشير أن صاحب المعجم قد غير في نظام المسائل كما وردت في الأصل المخطوط وكما وردت في «الإتقان» فقد أثبت الألفاظ التي سأل عنها نافع بن الأزرق في المتن وأحال على الحاشية التي استشهد بها ولم يبق في النص صورة السؤال والجواب».
- (١١٢) طبع سنة ١٤٠٤هـ في جدة.
- (١١٣) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣-٣٤.
- (١١٤) كالذي روي عن سعيد بن المسيب «أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: أنا لا أقول في القرآن شيئاً» وقال ابن سيرين: «سألت أبا عبيدة عن شيء من القرآن، فقال: اتق الله وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون قيم أنزل القرآن»، وهذا الاجتهاد هو الذي سبب الاختلاف بين الصحابة والتابعين في تفسيرهم لألفاظ القرآن وآياته أحد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.
- (١١٥) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣١٥.
- (١١٦) انظر د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي ص ٣١-٣٢.
- (١١٧) ممن وصف ابن عباس بهذه الصفة نافع بن الأزرق غاطباً نجدة بن عريم قاتلاً: «قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والغيب بما لا علم له به» انظر د. إبراهيم السامرائي، سوالات نافع، ص ٨، ومحمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن، ص ٢٣٦ أو قوله: «ما أجراك يا ابن عباس» انظر الهيثمي، مجمع

- الزوائد ومنبع الفوائد، ج ٩، ص ٢٧٨، وابن عمر كان يقول : « ما يعجبني جرأة ابن عباس على تفسير القرآن » ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص ٣٨٢، والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.
- (١١٨) سورة عبس، الآية ٣١.
- (١١٩) راجع الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٥، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ٨.
- (١٢٠) د. إبراهيم السامرائي، سوالات نافع، ص ٨.
- (١٢١) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ - ١٢٧، وانظر د. عبد الله محمد سلقيني حيث يسميهم « المتورعين ».
- (١٢٢) انظر د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ص ١٢٦ - ١٢٧.
- (١٢٣) انظر النيسابوري، غرائب القرآن ووعائب الفرقان ج ١، ص ص ١ - ٦ (نقله سلقيني ١٠٦، ١٠٧).
- (١٢٤) ابن الأباري، الوقف والابتداء، تحقيق د. محيي الدين رمضان (دمشق : ١٣٩١) ج ١، ص ص ٩٩ - ١٠٠، وانظر أيضًا د. عبد الله محمد سلقيني، عيد الله بن عباس، ص ص ١٠٦ - ١٠٧.
- (١٢٥) انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٤، أبا تراب الظاهري، شواهد القرآن، ج ١، ص ١٠.
- (١٢٦) انظر د. عبدالله محمد سلقيني، عبدالله بن عباس، ص ص ١٠٦ - ١٠٧.
- (١٢٧) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج ٣، ص ٣٨٢، السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٥٣١.
- (١٢٨) انظر الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٨٧ - ٢٨٨.
- (١٢٩) انظر د. عبد الكريم محمد الحسن بكار، ابن عباس، ص ٥٧ وانظر أيضًا أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٠٠.
- (١٣٠) البافلائي، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، ص ٣٤.
- (١٣١) انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة : مطبعة المدني ١٩٧٤)، ج ١، ص ٢٥، وابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (بيروت : دار الكتاب العربي د.ت) ج ١، ص ٣٨٦.

(١٣٢) سورة الشعراء، الآية ٢٢٤.

(١٣٣) محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٣.

(١٣٤) راجع Encyclopidie de L'islam مادة (ابن عباس) مقال : ك. فيكسيا فاجلياري.

(١٣٥) قارن : د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٧.

(١٣٦) د. عبد الكريم الحسن بكار، ابن عباس، ص ١٢٧.

(١٣٧) انظر في هذا الزركشي، البرهان، ج ١، ص ص ٢٨٧-٢٨٨ فقد قال ابو عبيدة فيما

حكاه ابن فارس : « إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم فيه غير العربية

فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول، قال : ومعناه أتى

بأمر عظيم، وذلك أن القرآن لو كان فيه من غير لغة العرب شيء، لنوهم متوهم أن

العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها وفي ذلك ما فيه ».

(١٣٨) راجع محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ٢٢٩-٢٦٦.

(١٣٩) د. محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ٣٦.

(١٤٠) راجع محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص ص ١٥١-٣٢٥.

